ČEDOMIL VELJAČIĆ

FILOZOFIJA ISTOČNIH NARODA

II



NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA XII.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

ČEDOMIL VELJAČIĆ

FILOZOFIJA ISTOČNIH NARODA

KNJIGA DRUGA

IRAN, ISLAM, KINA, JAPAN I ODABRANI TEKSTOVI

ČETVRTO IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

ZAGREB
1983.

Napomena uz četvrto izdanje Filozofske hrestomatije

Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, koja je počela izlaziti prije više od 2 desetljeća, ostvarivši plan, zacrtan prije četvrt stoljeća, po kojemu je tom izdanju bio dan zadatak da posluži populariziranju filozofske misli kod nas pa je dakle bilo namijenjeno širokom krugu čitalaca, već je davno nestala s knjižarskog tržišta.

No kako se njena prosvjetiteljska potreba sve jače osjeća u našoj sredini, to su suradnici toga izdanja, iako se kod mnogih problema kritički odnose prema svojim tadašnjim interpretacijama, ipak dopustili izdavaču da njihove tekstove izda — uz dva manja izuzetka! — u tada napisanom obliku.

Izlazi, dakle, cjelokupno reprint-izdanje svih 12 svezaka, da bi se udovoljilo velikoj potražnji naše čitalačke publike zainteresirane za filozofiju.

Prvo izdanje ove knjige objavljeno je godine 1958, drugo izdanje godine 1979, a treće izdanje godine 1982.

Urednik

KNJIGA DRUGA

IRAN, ISLAM, KINA, JAPAN

IRAN

1. KOZMOPOLITSKI POGLED NA SVIJET

Dolazak se arijskih plemena u Indiju i u Iran iz zajedničke sjeveroistočne pradomovine zbiva istovremeno. Polovinom se drugog tisućljeća pr. n. e. spominju u arhivima hetitskog carstva, u istočnom dijelu Male Azije, imena indijskih božanstava i drugi arijski izrazi. U Mezopotamiji, Siriji i Palestini nailazimo također na imena dinastija, koja zvuče indoiranski.

U 9. st. pr. n. e. javljaju se Medijci na granicama Asiraca i Kaldejaca. U 7. st. pr. n. e. razvijaju moćno feudalno carstvo, pošto su uspjeli da unište okolne države. Perzijci su došli u Iran kao vazalno pleme Medijaca, a svoju su vlast učvrstili najprije na jugozapadu Irana. Ranije je stanovništvo tih krajeva bilo dijelom dravidskog porijekla. 538. g. propada Babilon, a Kir osniva Perzijsko carstvo. Kir je osnivač ahemenidske dinastije, a naziva se i Kambis, što znači »knez Kambodže«. Njegov sin Darije ratuje protiv Grka. U njegovo carstvo spada i dolina rijeke Inda. U pohodu se na Grčku, 480. pr. n. e., bori u perzijskoj vojsci dobar dio indijskih četa. U Memfisu su pronađeni indijski kipovi iz istog vremena, što pokazuje, da su u to vrijeme indijske trgovačke veze prema Zapadu već bile razvijene. Preokret koji se zbiva u to vrijeme u razvoju grčkog pogleda na svijet, suprotnost pitagorovskih i mističkih nazora prema homerskoj mitologiji, pripisuje se redovno ovim orijentalnim utjecajima. Aristotel u prvoj knjizi »Metafizike« razlikuje od »najstarijih filozofa, koji su polazili od fizičkog prauzroka«, pitagorovce, koji su se »umiješali« u rasprave prvih filozofa i produbili ih, a isto tako i heraklitovce, kao dvije struje koje su djelovale na razvoj Platonove filozofije.

Ahemenidsko je carstvo oborio Aleksandar Veliki 331. g. pr. n. e. Helenistička kultura, koja se nakon toga razvija,

uglavnom je proizvod sinteze grčkih i perzijskih tekovina, a njen se utjecaj osjeća duboko u Aziji. Grčku vladavinu u Perzijskom carstvu oborila je invazija Parta, iraniziranog skitskog plemena, polovinom 3. st. pr. n. e. Od tada do 3. st. n. e. vlada dinastija Arsakida, a zatim dinastija Sasanida do polovice 7. st. Ta je posljednja dinastija osobito važna za kulturnopovijesnu stabilizaciju, te za sređivanje i kanonizaciju Aveste, osnovnog djela Zarathuštrine nauke i mazdaizma uopće. Sasanidska država održala se do najezde Arapa, koji su je oborili 652.

Islam je postao osnovom kulture svjetskog značaja tek pošto je osvojio Iran i Siriju i došao u doticaj s baštinom antičkih tradicija tih zemalja. Vladavina dinastije Abasida, od 8. do 13. st., bila je važna za idejnu preobrazbu Irana.

Iranski udio u razvoju svjetske kulture, osobito od helenističkih vremena dalje, nije se redovno očitovao u specifičnim površinskim pojavama, pa je zato ostao slabije zamijećen. No kad zagledamo malo ispod površine velikih zbivanja, s kojima je povijest Irana neposredno vezana, nije teško uvidjeti, da je ovdje posrijedi kultura, koje je utjecaj bio univerzalniji nego na pr. utjecaj izrazitije indijske kulture u Starom vijeku.

U vršenju svoje povijesne uloge Iran je znao da uvijek ponovno nađe težište sam u sebi, pa toj svojoj vrlini zahvaljuje činjenicu, da je nadživio Babilon i Asiriju, Rim i Bizant i arapsku najezdu. Takvo je kulturno samoodržanje pretpostavljalo znatnu mjeru originalne stvaralačke moći u svim razdobljima.

Indijska Rig-veda i iranska Avesta potječu iz zajedničkog praizvora, no osnovni pojmovi i izrazi, na koje nailazimo na jednoj i drugoj strani, dobivaju različit povijesni smisao i tumačenje. Dok se indijska misao u *vedânti* razvila u panteistički monizam, dotle iranskom *mazdaizmu* najstarijih vremena Zarathuštra daje dualistički smjer, koji određuje odnos makrokozmosa i mikrokozmosa, odnos dobra i zla u svijetu.

Popularni opći pojmovi o mazdaističkoj nauci, pa i termini kojima se oni redovno izražavaju, odraz su kasnijeg razvoja Zarathuštrine nauke. Zato je potrebno, da neke od njih prethodno objasnimo.

Zoroaster je grčko ime za Zarathuštru.[1] Ime Zarathuštra popularizirao je filozof Nietzsche u naslovu svoga najpoznatijeg djela. Kako u našem jeziku postoji slovo *š*, koje odgovara međunarodno usvojenoj transkripciji perzijskih riječi, nema razloga da ovdje mijenjamo naučnu fonetiku. — Zarathuštrina se nauka naziva izvorno *mazda-yasna*. To doslovno znači »poštivanje Mazde«. *Mazda* znači »mudrost«. Imenom Ahura-Mazda (»Mudri Gospodin«) Zarathuštra označava vrhovno božanstvo svoje religije, koje je u principu bezimeno i apstraktno, kako ćemo u daljemu vidjeti. *Mazdaizam* je prema tome modernizirani naziv za *mazda-yasnu*.

U kasnijem mazdaizmu predstavljaju dualistički princip dobra i zla dva personificirana božanstva, čija imena preuzimaju Grci u 4. st. pr. n. e. iz srednjoiranskog jezika, gdje se nazivaju *Ōhrmazd* (*Ahura-Mazda*, grčki *Oromazdes*) i *Ahriman* (avestički *ahra-manyu*, princip zla). Ta su dva božanstva (Oromazd i Ahriman) postala popularna oznaka za mazdaističku nauku.

Kult boga Mithre (indijski Mitra) razvio se u doba mlade Aveste i proširio u Egipat, Grčku i Rimsko carstvo. Kao sunčano božanstvo Mithra se postepeno izjednačuje s Ahura-Mazdom. Razvoj je Mithrina kulta posljedica oživljavanja starije predzoroastrovske religije Arijaca.[2]

Riječ *avesta* znači »tekst« (usp. *pāli* kod Indijaca). Do kodifikacije je avestičke književnosti došlo vrlo kasno, ne u izvornom obliku, nego u prijevodu na kasniji pahlavî jezik. U to su doba osnovni tekstovi bili nerazumljivi bez komentara — *zand*. Odatle je nastao francuski naziv »Zend-Avesta«, koji se odomaćio u Evropi u doba prosvjetiteljstva, kad su se osobito *Montesquieu* i *Voltaire* počeli zanimati za perzijsku mudrost zbog istaknutog položaja koji u njoj ima nauka o pravu i državi, a i zbog apstraktnog shvaćanja osnovnih religioznih pojmova u izvornoj nauci Zarathuštre.

Francuz *Anquetil-Duperron*, kojega smo u dijelu o Indiji spomenuli kao prvog evropskog prevodioca upanišada (iz perzijskih izvora) pošao je u istočne zemlje, da traži zoroastrovske svete knjige. Nadao se da će ih naći u Indiji, gdje do danas živi zoroastrovska vjerska zajednica (*Parsi*), koja se

[1] Kod neoplatonovaca se i drugih grčkih pisaca (Diogenes Laertius) tumači ime Zoroaster kao Astrothites ili obožavalac zvijezda.
[2] Usp. bilj. 19 u dijelu o indijskoj filozofiji (pogl. o Vedama).

tamo iselila pred islamskom najezdom. Od njega potječe i prvi evropski prijevod avestičkih tekstova, ali ni tu njegovi izvori nisu bili posve autentični, niti su mogli da zadovolje očekivanja francuskih enciklopedista. Tek se u tridesetim godinama 19. st. u Francuskoj jedan od osnivača komparativne filološke metode i dobar poznavalac sanskrita, *E. Burnouf*, latio ponovno i s više uspjeha prevođenja Aveste i uočio prave teškoće tog posla, koje se još i danas nastoje prebroditi.

Na filozofska je i politička shvaćanja u staroj Grčkoj počeo avestički pogled na svijet utjecati vrlo rano po onim istim osobinama, koje su u njemu nastojali da razotkriju i filozofi prosvjetiteljskog doba slijedeći podatke grčkih autora. Ugled, koji je Perzija uživala kod Grka vidi se jasno već kod *Eshila. Sofoklo, Euripid* i *Herodot* upotrebljavaju izraz *magos* i govore o perzijskoj magiji. Ta se riječ odnosi na ime perzijskih svećenika, čija društvena struktura i ritualna tradicija iskonski odgovara položaju brâhmana u Indiji. *Aristotel* je uvjeren, da posao tih magijaca nije bilo vračanje najniže vrste, kakvo se u to doba širilo s Istoka u Grčku. Tumačenje snova i proricanje budućnosti, kojim su se oni bavili, Aristotel nije zabacivao. Nauci je magijaca posvećivao pažnju uz *Herodota* i *Plutarha* također *Cicero* kao i mnogi kasniji antikni pisci.

Grčka riječ *magos* dolazi od *magu (moghu*, običnija je avestička forma bila *magavan)*, izraza srodnog sanskritskom *magha* i *maghavan*, što znači moćan u smislu bogatstva i duševne snage. Na osnovu rekonstrukcije grčkih izvora starijih od Herodota *(Xanthos* i *Dinon*, na koje se oslanja *Hermippos* u djelu *»Peri Magôn«*[3]*)*, smatra se da su magi prvobitno bili učenici Zarathuštrini. Herodot ih je nasuprot tome smatrao posebnim medijskim plemenom. Budući da je Zarathuštra svoju nauku propovijedao malom i zatvorenom krugu učenika, počele su se u tom krugu brzo razvijati određene kastinske osobine. Tek je u doba Sasanida, kako ćemo vidjeti kasnije, postala kodificirana avestička nauka pristupačna širem krugu vjernika. Za ahemenidskih je vladara, pošto je Kir uništio Medijsko carstvo, utjecaj maga bio u porastu. U

---

[3] Usp. P. Messina: *Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion*, Roma 1930.

doba se mlađe Aveste i njihova nauka već znatno izmijenila u smislu ponovnog prodiranja starijih predzoroastrovskih tradicija, protiv kojih se Zarathuštra uporno borio. Usprkos svemu tome kastinske se tendencije maga nisu u Iranu mogle razviti onako kao u Indiji, s obzirom na specifične prilike društvenog uređenja, a i vjerskih shvaćanja, kojima je Zarathuštra dao određeni kritički smjer i pečat.

U pogledu utjecaja na grčku filozofiju u užem smislu ističu se ove pojedinosti: za *Heraklita* se pretpostavlja, da je u Efezu upoznao iranske tradicije. U principu vatre, koji on uzima za osnovni, neki pokušavaju naći utjecaj iranskog kulta Ahura-Mazde, božanstva svjetlosti i vatre, koji je u mazdaističkoj teologiji neposredno podvrgnut samo iskonskom principu vremena *(zrvan)*. Druga povijesna nit pokušava se naći u *Pitagorinoj* nauci, koja sadrži astronomske i astrološke elemente orijentalnog porijekla. Dalji se razvoj tog utjecaja traži u orfičkim kultovima, koji se nadovezuju na Pitagoru i produžuju do *Platona*. Na specifične ćemo se crte platonske usporedbe osvrnuti u nastavku još nekoliko puta pobliže. Ovdje ćemo spomenuti samo jednu pojedinost: U X. se knjizi »O državi« opisuje mitos Era. Er potječe iz pokrajine Pamfilije u Maloj Aziji, koja je dobrim dijelom bila nastanjena Irancima. Opis prekogrobnog života, koji se tu pripisuje Eru, potpuno odgovara iranskoj mitologiji. Od neposrednih Platonovih učenika *Eudemos s Rhodosa* spominje Zoroastrovu nauku.

Kasnije *epikurejac Kolotes* i *Klement Aleksandrijski* identificiraju Era sa Zarathuštrom. U nizu je drugih primjera upozoravano na »stvarno suglasje između platonskog načina mišljenja i nauke starih iranskih *gâtha*« (stihova iz Aveste koji se pripisuju Zarathuštri).[4] Platonska je Akademija postala povijesnim stjecištem uzajamnih orijentalnih i grčkih utjecaja.

Znatna je suglasnost ustanovljena i između shvaćanja *Hipokratove* medicinske škole i perzijskih nazora o svijetu i životu. Iako je teško utvrditi neposredne veze između Hipokrata i avestičkih mudraca, ipak se smatra, da se suglasnosti ove vrste u predodžbama i pojmovima mogu svesti na zajed-

---

[4] O. G. von Wesendonk: *Das Weltbild der Iranier*, München, 1933. (u seriji: Kafka: »Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen«, knjiga I a, str. 171.

ničko korišćenje naučnog blaga Prednje Azije, gdje je bilo stjecište ovih kulturnih utjecaja. U to blago spada i filozofska nauka o odnosu mikrokozmosa i makrokozmosa, koja je svojstvena iranskom pogledu na svijet, a odražava se i kod Hipokrata na medicinskom području, kao i kod *stoika*.

Sasanidski vladar Šahpur I. dao je u 3. st. n. e. uključiti u kanonsku književnost Aveste filozofske, naučne i povijesne tekstove, koji su u to doba bili općenito priznavani na tom geografskom području. Već su se u ahemidsko doba perzijski vladari u svojim natpisima služili perzijskim, babilonskim, egipatskim i grčkim jezikom i pismom. Upotrebu grčkog jezika spominje i Herodot. U Egiptu je već u 3. st. pr. n. e. razvijen kult boga Mithre, koji je u Rim došao posredno, iz Male Azije.

Zanimljiv je i problem perzijskog utjecaja na razvoj i produbljavanje monoteističkog shvaćanja kod Židova. Shvaćanja o Jehovi, koja su srodna sa starijim avestičkim shvaćanjima o Ahura-Mazdi, razvijaju se relativno kasno, a očituju se osobito kod *Deuterojezaje* i *Zaharije*.[5] U doba je Kira i Darija postojala nada kod Židova o obnovi judejskog carstva pod perzijskim pokroviteljstvom. U to doba političke zavisnosti od Perzijskog carstva, razvija se i shvaćanje o Jehovi, koje odgovara perzijskom shvaćanju o Ahura-Mazdi u istovremenoj *Yasna-heptanhâti*, na što ćemo se još osvrnuti.[6]

Potkraj antiknog doba, za vladavine Sasanida, Perzijci su prevodili uz spomenute grčke tekstove također i indijske. Tada se ojačava i doticaj s budizmom. U to vrijeme nailazimo na povijesno jedinstvene pokušaje univerzalne sinteze na području religioznog mišljenja. Iranski teolozi, magijci, poznaju teološke spise ostalih vjera i naroda tako dobro, da uživaju glas međunarodnih i međuvjerskih stručnjaka i sudaca u sporovima među sektama.

---

[5] »Knjige Danijela, Estere i Tobije pokazuju prema mišljenju većine istraživača izvjesna iranska obilježja« (Wesendonk, o. c., 179). Blizinu ovih utjecaja dokazuje i pokušaj s židovske strane, da se Zarathuštra proglasi njihovim svećenikom po imenu Azaziel. (Ib.)

[6] I kod Zarathuštre nalazimo više mjesta, gdje govori o mesijanskoj ideji, o »budućem pomagaču« *(saošyant)*. U *Yasni* 46, 3, kaže: »Kada će, o premudri, nastati praskozorje onih dana, u kojima će duhovne snage budućeg pomagača snažnim izrekama poduprijeti opstanak ispravnosti. Kome će ta ispravnost koristiti uz pomoć dobre misli? Ja sam odlučio da navještavam tebe, gospodine!« — Usp. H. Lommel: *Die Religion Zarathuštras*, Tübingen, 1930., str. 226—232.

Najviši je izraz iranske genijalnosti toga vremena *Manijeva nauka (maniheizam)*, osnovana u biti na kršćanstvu. Mani je rođen u Babilonu početkom 3. st. n. e., u obitelji koja je njegovala gnostičke vjerske tradicije. Godine 242., kad *Plotin* polazi s carem Gordijanom na pohod u Mezopotamiju, počinje Mani da propovijeda svoju nauku. Najprije nalazi pristup na dvor Šahpuhra I., kojemu propovijeda na pahlavî jeziku i u duhu staroperzijskih tradicija. Pošto se perzijsko svećenstvo pobunilo protiv njega, Mani se povlačî u granično područje na istoku (Kušan), gdje uživa zaštitu vladara. Tu dolazi u neposrednu vezu s budistima i gjainima, putuje u Turkestan, Tibet i Indiju. Svoja kasnija djela piše na sirijskom jeziku. Njegova nauka nastoji da bude sinteza gnostičkih ideja, helenističkih misterija i indijskih utjecaja, izražena pjesničkim simboličkim i mitološkim jezikom. Mani smatra, da je on poslan kao prorok, da u Babiloniji ispuni onu misiju, koju je Buddha imao u Indiji, Zarathuštra u Perziji, a Isus u zapadnom svijetu. Poput gnostika potpuno zabacuje Stari zavjet. Mazdaistima je propovijedao svoju nauku kao reformirani oblik Zarathuštrine nauke Svrha mu je bila, da predobije pristaše svih religija. Laici su pri tome trebali da ostanu pristaše one vjere, iz koje su potekli, a Mani je svoju nauku namjerno prilagođavao predodžbenom svijetu svake od njih. Pri tome polazi uvijek od dualističkog principa dobra i zla, svijetla i tame. Krista nije smatrao fizičkim čovjekom, koji se rodio i umro, a postavljao ga je iznad Buddhe i Zarathuštre. Utjecaji njegove nauke, koju su brzo sve ostale religije počele da progone, sačuvali su se sve do bogumilstva. Nauka mu se najdulje održala u istočnim dijelovima Irana, koji su bili izvan domaka Rima, Bizanta i Sasanidske carevine. U islamsko doba, za vladavine abasidske dinastije, doživio je maniheizam novi kratkotrajni procvat. U svojoj povijesti maniheizam je uspio da dopre na zapadu do Francuske, a na istoku do Kine.

Pred najezdom islama mazdaisti su se sklonili uglavnom u Indiju, gdje je njihova nauka sačuvana do danas *(Parsi)*. U 7. st. n. e. dopro je mazdaizam do Kine. U doba abasidske dinastije u Perziji, pokušao se mazdaizam obnoviti, no u 10. st. konačno potpuno prevladava islam.

Islam, kako smo spomenuli, nije uspio da uništi Perziju ni politički ni kulturno. Na razvoj ćemo se događaja u tom

pogledu osvrnuti u dijelu o islamskoj filozofiji. Tu ćemo vidjeti, da je islamska skolastička filozofija, koja je u odnosu prema filozofiji evropske renesanse bila čuvar i posrednik velikog dijela antikne filozofske baštine, bila zapravo plod iranskog filozofskog duha i njegovog uspješnog otpora prema muhamedanskoj ortodoksiji. Perzijski se prinos u izgradnji islamske kulture ogleda snažno i na području pjesničke i likovne umjetnosti (minijature). Od velikih je perzijskih pjesnika kasnijeg Srednjeg vijeka dovoljno spomenuti liričare *Firduzija* i *Hafiza*, zatim aforistu *Omara Khayyąma*.

2. JEZIK I KNJIŽEVNI SPOMENICI

Kao što se u Indiji najstariji jezik vedskih himni razlikuje od kasnijeg sanskrita, tako se i jezik *gâthâ* najstarijih pjesničkih dijelova *Aveste*, razlikuje od kasnijeg avestičkog, koji je bio istočnoiranski književni jezik. Već je u 4. st. pr. n. e. jezik gâthâ bio mrtav. U to se doba razvija srednjoiranski *pahlavî* jezik, koji kasnije postaje književni.

Najstariji su pisani spomenici, iz ahemenidskog doba, napisani klinastim pismom. Dokumente na pahlavî jeziku nalazimo već u 1. st. pr. n. e. Tekstovi su se Aveste počeli vrlo rano prevoditi na srednjoiranski, pa su zbog toga njihovi originali sačuvani u mnogo manjoj mjeri nego vedski u Indiji. Od izvornih je avestičkih tekstova sačuvana najviše jedna četvrtina. Ostatak kanonske književnosti predstavljaju komentari. Pahlavî se kao književni jezik održao do u islamsko doba, kad ga postepeno potiskuje novoperzijski. U Indiji je perzijska kolonija (Parsi, koji su se iselili pred islamskom najezdom) brzo izgubila svaku jezičnu vezu, a svete su knjige konačno redigirane na sanskritu u 15. st. Kasnije lokalni indijski jezik gudjarâti postaje jezikom indijskih Parsa.

Pahlavî je kodeks sređen u 9. st., pod naslovom *Dênkart*, a dijeli se na 21 poglavlje *(nask)*.

Najvažniji dio *Aveste*, koji sadržava Zarathuštrine izreke, pjesme i molitve, *gâthâ*, naziva se *Yasna*. Vjerski zakonski propisi *(dâta)* sačinjavaju dio, koji se zove *Vidêvdat*. Razna

svjetovna i duhovna znanja obuhvaćena u *Dênkartu* spadaju u skupinu *Hadhamathra*. U pjesnički dio *Aveste* spada i *Yašt*, niz himni bogovima, kojima su posvećeni dani u mjesecu i godini.

3. SRODNOST S INDIJOM

Iskonske su jezične veze s indijskim Arijcima vrlo izrazite. I stari Iranci nazivaju se Arijcima *(arya)*. Izraz *aryaman* u početku označuje pripadnika Zarathuštrine zajednice, kasnije njenog predstavnika u liku svećenika magijca, a konačno postaje idealizirani božanski lik, kojemu se upućuju molitve. I izraz *gâthâ* za pjesmu je identičan. Vedske su i avestičke *gâthe* srodne i metrički i po obliku.

Riječ je *ahura* zajedničkog porijekla s vedskom *asura*. U najstarijim je vedskim tekstovima *asura* atribut bogova, koji posjeduju natprirodnu moć *mâyâ*.[7] U doba kad prevladava kult Indre (Gromovnika), asure se smatraju svladanim herojima ili palim anđelima, koje je Indra pobijedio, da bi se domogao vrhovne vlasti među bogovima. Na taj način asure od dobrih postaju zli bogovi već u ranom razdoblju vedske religije. — U Iranu se dogodilo isto s mitološkim bićima *daêva*. U Indiji riječ *deva* do danas znači božanstvo u najširem pozitivnom smislu. Iranski su *daêva*, međutim, zli duhovi, protivnici dobrih duhova, zaštitnika obitelji, koji potječu iz kulta predaka, a nazivaju se *fravaši*.

Na čelu se arijskog panteona nalazi grupa od sedam bogova *âditya*. U najstarije je vedsko doba glavni među njima Varuna. Kod Iranaca Varuni odgovara Ahura-Mazda, kojemu je podređeno šest dobrih duhova. Kod Grka ovom vrhovnom božanstvu odgovara Uranos. Među âditye spada i Mitra. U Rig-vedi on ima posve sporednu i neodređenu ulogu, dok u Avesti postepeno dolazi na prvo mjesto, kao sunčano božanstvo. Varuna je kod Indijaca božanstvo Mjeseca i vode, a ne Sunca i vatre.

Primijećeno je, da se u razvoju indijskog i iranskog panteona pojavljuje određena antagonistička polarizacija. Za pravilno je shvaćanje ovakve problematike praarijske mito-

[7] Usp. Oldenburg: *Die Religion des Veda*, str. 158.

logije potrebno, gledajući iz iranske perspektive, razlikovati tri ili četiri razdoblja u razvoju mazdaizma:

1. iskonska arijska mitologija prije Zarathuštre,

2. njeno potiskivanje i preorijentacija *vrijednosnih pojmova* kod Zarathuštre,

3. obnova mitoloških predodžbi iz prvog razdoblja pod utjecajem magijske teologije,

4. filozofsko zaokruživanje Zarathuštrinih principa u jedinstven *metafizički sistem* u posljednjoj fazi razvoja (*zervanizam* — metafizika vremena kao vrhovnog principa).

Kako bismo što bolje mogli odrediti povijesno mjesto i udio lične originalnosti Zarathuštre, zadržat ćemo se na nekoliko pojedinosti indo-iranske mitologije i njenog razvoja u okviru prve od ovih tema:

Jezična analiza *gâthâ* pokazuje, da njihovi najstariji dijelovi nisu mlađi od Rig-vede, nego možda i nešto stariji.

Ahura-Mazda, koji kod Zarathuštre postaje vrhovnim božanstvom, bio je u doba indo-iranske zajednice nepoznat. U Vedama nema o njemu traga. U najstarijim se avestičkim tekstovima spominje kao jedan od bogova, ne najviši. U himni posvećenoj božanstvu Vâyu (vjetar) čini se, da je to božanstvo nadređeno Ahura-Mazdi i njegovu protivniku, zlom duhu. Tu »stvaralac Ahura-Mazda odaje počast« božanstvu Vâyu i moli ga:

»Udijeli mi, o Vâyu, milost veće djelatnosti, da pobijedim stvorove razornoga duha.«[8]

Vâyu, koji je božanstvo životnoga »daha«, usko je vezan za »pokretnu snagu duha« izraženu imenom *manyu* (vedski *manas*). Ovaj je princip, međutim, dvovrstan po svojoj vezi s principom kozmičkog zakona *aša* ili *urtom*, koji odgovara vedskom pojmu *rita* po svom bezličnom, nadbožanskom karakteru. *Manyu* se opredjeljuje prema tome zakonu sa stanovišta dobra ili zla. Na taj način pojmu *aša* odgovara princip zla i laži — *drug* (vedski *druh*, usp. njemačku riječ *Trug* — prijevara). Ovom dualističkom principu *manyu* odgovara rimski bog Janus.[9]

---

8 Usp. J. Duchesne—Guillemin: *Zoroastre*, Paris 1948, str. 93.
9 Id., str. 111.

Tu se počinje razilaziti avestički stav prema vrhovnom kozmičkom zakonu *aša* od vedskog odnosa prema principu *rita*. Iako pojam zlog opredjeljenja *(druh)* postoji i u Vedama, njegova uloga u zakonitosti svemirskog zbivanja nije niizdaleka toliko istaknuta. Od ove avestičke situacije polazi Zarathuštrina nauka. Ahura-Mazda ostaje pri tome kao vrhovno božanstvo iznad ovih dvaju oblika duha *(manyu)*.

Na rubu ove problematike zanimljivo je spomenuti kult boga *Yama* kod Indoiranaca. Yama i njegova sestra Yamî, djeca Sunčeva, bili su praroditelji ljudskoga roda. U indijskoj religiji Yama brzo postaje božanstvom podzemnog svijeta i pokojnika. U Iranu je njegova prvobitna funkcija izrazitije sačuvana i povezana uz dva univerzalna mita: o potopu i o svjetskom požaru. Yama je najprije vladar zlatnoga vijeka. Kasnije mu Ahura-Mazda najavljuje opći potop kao kaznu za ljudska zlodjela. Iz tog potopa Yama treba da spasi primjerke živih bića poput biblijskog Noe. Kasnije, međutim, svijet će ponovno stradati od općeg požara. Osim u Indiji isto uvjerenje o »strašnom sudu« nalazimo i kod Heraklita, stoika, kao i u nordijskim mitosima. (Usp. u dijelu o Japanu, poglavlje o šintoističkoj mitologiji.)

Mnogo je važnija za razvoj filozofskih ideja, kojima ćemo se baviti u nastavku, naučna diskusija o starosti kulta boga vremena *(zrvan)* i prostora *(thwâša*, sanskrit *ākaša)*. U avestičkom pogledu na svijet princip vremena biva sve izrazitije nadređen ostalim dvama osnovnim principima bitka: prostoru i životnom dahu. U jednom se tekstu *Vîdêvdâta* kaže:

»Pozovi, o Zarathuštra, samostalnost prostora, bezgraničnost vremena i životni dah *(vâyu)* na najviše djelo!«

Riječ »bog« *(baga)* Zarathuštra i njegovi sljedbenici ne vole upotrebljavati. Ona je epitet Mithre, koji u povijesnom razvoju postaje glavnim suparnikom Ahura-Mazde.

Gotovo svi izrazi, koji se odnose na svećenički stalež, kult i nauku skoro su identični u Avesti i Vedama. Zarathuštrina se nauka na pr. zove *sâsna*, Buddhina *sâsana*. Božanske se riječi u *gâthama* zovu kao i čarobne formule u Vedama *manthra*.

Božanstvo Sunca (sanskrit *sûrya)* zove se *hvar*. Zemlja je kao i u sanskritu *bhûmi*, ali se kao princip plodnosti naziva *zam* ili jednostavno »žena« *(gena)*.

U vezi sa spomenutom antagonističnom polarizacijom božanstava i pojmova u daljem razvoju indoiranskih odnosa, zanimljivo je da indijski naziv za pjesnika vjerskih himni, *kavi*, u Avesti počinje da znači neprijateljskog vladara ili vojvodu (usp. latinski *hostis*).

4. ZARATHUŠTRINA NAUKA

Već Aristotel spominje Zarathuštru kao mudraca iz legendarnih vremena. Prema kasnijoj iranskoj tradiciji, Zarathuštra je bio Medijac iz pokrajine oko današnjeg Teherana, a živio je u 6. st. pr. n. e. Na osnovu objektivnih podataka koje je moderno istraživanje uspjelo utvrditi, pretpostavlja se da je mogao živjeti najkasnije u 8. st. pr. n. e., a možda i prije 12. st. Pri tome se kao odlučan kriterij ne uzima niti rasprostranjenost kulta Ahura-Mazde (o čemu svjedoči jedan natpis asirskog kralja Sargona iz 8. st. pr. n. e.), a ni pripadnost Darija I. (6. st.) Zarathuštrinoj religiji. Na osnovu naučnih pretpostavki, u čije pojedinosti ne možemo zalaziti, citiramo ovo suvremeno mišljenje:

»Izvjesno je, da je Zarathuštra propovijedao daleko od svake veze sa Zapadnim Iranom i znatno prije od dolaska Ahemenida na vlast. Darije je u najboljem slučaju upoznao ublaženi i iskrivljeni odraz njegove nauke.«[10]

Usprkos toj drevnosti, podaci su o Zarathuštri takvi, da dovoljno jasno obilježavaju identitet realne ličnosti i karaktera.

Zarathuštra potječe iz roda Spitama (»Bijelci«). Vladar istočnoiranske pokrajine, gdje je ta obitelj poznata, bio je zaštitnik Zarathuštrin Vištâspa. U *gâthama* je opisano i vjenčanje Zarathuštrine kćeri Paručiste, a utvrđene su i druge obiteljske veze. Zarathuštra nije bio tip mističara i čudotvorca, nego čovjek prvenstveno moralnog usmjerenja, upornog i odlučnog karaktera. Iz njegovih se riječi često osjeća lično ogorčenje obnovitelja prema duhovnim i svjetovnim vlastodršcima, s kojima je dolazio u sukob. Pri tome treba

[10] Id., 133.

da Zarathuštru zamišljamo kao svećenika jedne zajednice ili plemena, koje se bori »protiv političkog i vjerskog zatiranja od strane drugog, susjednog plemena. To drugo pleme obožava Mithru krvavim kultom, ritualnim ubojstvom bika i t. d. ... Zarathuštra se bori protiv te religije, protiv Yame i njegovih mitosa ... ne zato da bi na njihovo mjesto uzdigao nešto drugo, novo, nego zato da održi nezavisnost svog vlastitog plemena . . . «[11]

Tim se objektivnim okolnostima ne umanjuje originalnost njegove ličnosti. Nasuprot tome, razlozi koji ga dovode do gledišta, koje ćemo nazvati arhajskim kriticizmom, time postaju shvatljiviji. Prema riječima upravo citiranog autora, »ako *gâthe* promatramo bez predrasude ... dolazimo u prisutnost snažne ličnosti, kojoj treba samo ocrtati lik«. (Ib.)

Zato i u izvodu specifičnosti Zarathuštrine nauke možemo poći još uvijek od nekih osnovnih sličnosti s vedskim pogledom na svijet. Ishodište je u jednom i drugom slučaju pojam zakonitosti, *aša-rita*, koja je iznad prostornog i vremenskog zahvata bogova. Značenje ovog izraza u ranijim indoiranskim razdobljima obuhvatilo je šira predodžbena područja. To je zakon koji osigurava ravnomjerni povratak zore i sunca, tok rijeka i t. d. S druge strane, za zakon *rite* vezan je liturgijski poredak i moć svećenika, kako smo već vidjeli. Konačno, ovom se riječju već u ranoj mitologiji izražava istina i pravda općenito.

»Povezati zajedničkim zakonom tok svijeta i ljudski postupak, zar to nije nevjerovatno postignuće? — Doista, ni Zarathuštra ne će izmisliti ništa veće od toga.«[12]

Kao prvi individualni mislilac na kojega nailazimo u arhajskom doba uopće, on iz ovog principa nadličnosti zakona razvija dosljedan pogled na svijet, koji teži za apstraktnošću i prethodi jednom novom razdoblju kozmoloških teorija. Svijest o tome neočekivanom razvoju u odnosu apstraktnog i mitološkog mišljenja u povijesti starih civilizacija zapanjuje učenjake još iz vremena prosvjetiteljstva, kako smo u uvodu spomenuli. Evo nekoliko primjera, kako se taj problem formulira danas:

---

[11] Id., 138.
[12] Id., 61.

»Ovo „prenošenje akcenta" od bogova na zakone predstavlja jedan oblik zoroastrovske „reforme" ... Zarathuštra odbacuje sve bogove osim jednoga, ali kao nadoknadu ostavlja da i dalje postoje svi „pojmovi" koji su uz njih bili vezani. Zaobilaženje tih pojmova ili apstrakcijâ ne dolazi u obzir.« ... *(J. Duchesne-Guillemin.)*

»Ne znam zašto učenjaci s užasom odbijaju da predstave Zoroastra kao filozofa, ili barem kao ličnost, koja je imala išta zajedničko s filozofijom. Pa ipak, ako postoji ijedna religija koja je apstraktna i filozofska, onda je to njegova. Zašto da to ne priznamo? Možda zbog velike starosti? Sve je starije nego što mislimo, a to pogotovu vrijedi za filozofiju.« *(S. Pètrement.)*

»Ovdje dotičemo delikatno pitanje, koje dovodi do mnogih nesporazuma: Može li se tvrditi, da postoje apstraktni pojmovi u religiji „primitivnog" naroda, kakav su bili Indoiranci? Kako bismo mogli zanijekati tu mogućnost, kad poznajemo apstraktni karakter njihova jezika?« *(J. Duchesne-Guillemin.)*

»Mrzovolja prema uviđanju, da su takvi pojmovi pripadali već tako davnom vremenu, osniva se na predrasudi, na dogmi prema kojoj u drevnim religijama nije postojalo ništa osim mitologije, dok su apstrakcije neminovno proizvod napora svećeničke vještine novijih vremena.« *(B. Geiger.)*

»Sve u svemu, činjenično stanje grčke religije izgleda nam kao proizvod predubokih poremećaja, a da bismo se njime mogli koristiti za rekonstrukciju indoevropske religije.« *(Duchesne-Guillemin.)*

Gledajući na ovu problematiku s filozofskog stanovišta, koje smo već ocrtali, uspoređujući Zarathuštrinu nauku s Buddhinom i sa srodnim crtama na koje ćemo još naići kod Lao Tsea, dolazimo do ovih pitanja, u vezi s razradom teze o arhajskom kriticizmu:

Je li svakom kriticizmu, bez obzira na povijesni sloj u kojem se javlja, bitna panetička crta? Je li za filozofski kriticizam uopće prastavna svijest o izdignutosti apstraktnog zakona istine iznad prostorno-vremenske pojavnosti svijeta? Slijedi li, konačno, iz transcendentalnog idealizma istine nepo-

sredno svijest o ograničenosti i bitnoj nedovršenosti shematizma prostorno-vremenskih kategorija razuma; svijest, koja se očituje u dijalektički nerazrješivim antinomijama uma? Po tim osobinama, čiji je prvi izvor etičke prirode, čini nam se, da se kriticistička filozofija iskonski suprotstavlja dijalektičkoj.

Buddhina indiferentnost prema svijetu bogova i kozmičkom iskonu predstavlja kasniji stupanj u razvoju kritičke misli nego Zarathuštrin napor potiskivanja istih arijskih božanstava u pozadinu. Iskonskim naporom, o kojem nam svjedoče *gâthe*, Zarathuštra izljuštuje ideju mudrosti *(mazda)* na taj način, da briše crtu po crtu individualnosti i „antropomorfizma" s lika bogova. Na kraju nosilac te ideje ostaje još uvijek bezlični i bezimeni „Gospodin", s kojim Zarathuštra vodi razgovore u predzorje filozofske sumnje. (Usp. u hrestomatijskom dijelu *Yasna 44* s vedskom himnom o iskonu.)

Zadubljujući se dalje u te razgovore, osjećamo neke vrste kritičko „bljedilo" u igri ovih arhajskih predodžbi. Zarathuštra ne govori o „vječnosti", nego o „dugom životu" *(duryo-žiti)*; ne govori o „beskonačnosti", nego o „prvome" *(purvyom)* i „posljednjem" času u toku zbivanja. Izvan početka i kraja, postojanje ili nepostojanje označava se kao „ni umiranje, ni življenje" *(Yašt* 19, 11).

Za razliku od kasnijeg zatvorenog metafizičkog sistema zervanističke filozofije, Zarathuštrin pojam mudrosti nije identičan sa sveznanjem, a ni samo s racionalnom sposobnošću mišljenja, nego ima spomenuto iskonsko značenje kao kod Buddhe i Lao Tsea, koje uvjetuje nezainteresiranost mudraca za svjetove bogova i magiju njihovih rituala, a samim tim i nezainteresiranost za njihovu personifikaciju. Mudrost u ovom iskonskom smislu znači odcjepljenje od antropomorfističkog pogleda na svijet i usmjerenost prema spoznaji zakonitosti istine *(rita, aša, dharma, tao).*

»Cijela je građevina Zarathuštrine nauke ispunjena apstraktnim mislima i nazorima. Taj prorok ne poznaje nijedno božanstvo, a ne zna ništa ni o božanskim osobama. Ahura-Mazda je čisti duh, uzvišen iznad rascjepa materijalnog svi-

jeta. »U tom je smislu Zarathuštrin nazor jedan od najveličanstvenijih, koje je ikada stvorio ljudski um.«[13]

Stvaralački odnos Ahura-Mazde prema svijetu odgovara njegovoj neuobličenoj prirodi. Iako ima stvaralačku moć u određenom smislu, ipak s prostorno-vremenskim svijetom dobra i zla nije u neposrednom doticaju. Za Zarathuštru svjetovni život još nije principijelno zao. U biti, Ahura-Mazda je stvaralac slobodne volje duha.

U idealnu sferu Ahura-Mazde ulazi šest »besmrtnih vrlina« *(amaša spanta)*, koje zajedno s njim sačinjavaju vrhovno jedinstvo od sedam članova, odakle se u kasnijoj teologiji razvija sedam božanskih likova:

1. *Vohu-mano* ili dobra misao,

2. *aša (arta)* ili zakonitost istine,[14]

3. *khšathra* ili vlast (»carstvo« u smislu područja i moći nad njim),

4. *aramati* ili prilagodljivost, pojam karakterističan za spoznajno stanovište idealizma istine. Ovo je izrazita vrlina arhajske mudrosti praktičnog uma, vrlina, čiji se čuvstveni smisao pokušava izraziti terminom devocija. *Aramati* je noetski refleks *aše* i njenog opsega *(khšathra)*, koji nije nigdje

---

[13] Wesendonk, o. c., str. 71.

[14] Adekvatan prijevod pojma *aša* (u nekim transkripcijama *arta*) isto kao i pojma *rita* u Rig-vedi, pa i Buddhinog *dharma*, u filozofiji je važna teškoća. Dok ga neki prevode sa »pravo« ili »pravda« (B. Geiger, Duchesne—Guillemin), drugi ga prevode sa »istina« (Lommel), a treći nastoje da povežu obje mogućnosti (Wesendonk). U našem nam se jeziku čini prilično podesan izraz »ispravnost«. Filozofski opseg pojma *rita-aša* možemo pravilno shvatiti jedino iz perspektive osnovnog arhajskog shvaćanja *mudrosti*, ili sistema arhajskog kriticizma, na koji smo pokušali upozoriti. Do tog zaključka nije teško doći ni polazeći od diskusije, koju su u tridesetim godinama vodili o tome Lommel i Geiger, polazeći od filozofskog problema uzajamne nadređenosti ili podređenosti pojmova »pravda« i »istina« u našem današnjem smislu. Lommel je citirao karakteristično mjesto iz *Brihadaranyaka-upanišade* (I, 4, 14): »Ono što je ispravno, to je i istinito. Zato se kaže za nekoga tko govori istinu, da govori ispravno *(dharmam)*, a tko govori ispravno, da govori istinu *(satyam)*«. — Protiv isticanja »istine« nad »ispravnošću« u ovom bi se slučaju mogla navesti okolnost, da je izraz, a prema tome i pojam *satya* bitno ontološkog porijekla (od glagola *sat-*, »biti«), dok je *dharma* kao i *aša* izraz iskonske normativnosti i apstraktne formalnosti idealne istine. (Usp. Lommelov komentar uz prijevod Yasna 43—46, u »Nachrichten v. d. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen«, Bd. I, Nr. 3, 1934.)

drugdje formuliran tako izrazito kao kod Zarathuštre. Ovu vrlinu uma možemo promatrati kao mikrokozmičku protuvrijednost »dobre misli« ili vrhovnog uma u makrokozmičkom smislu. Time se krug do sada nabrojanih vrlina u bivstvenom smislu zatvara. Preostale su dvije tek epiteti, koji upotpunjavaju broj.

5. *harvatât* (ili *harvat)* — dobrobit (prevodi se često kao »integritet«, ili latinskom riječju *salus),*

6. *amurtât* ili besmrtnost.

U mitologiji ove dvije posljednje vrline postaju zaštitnice »vode i bilja« ili pića i hrane, što pokazuje, da spadaju u područje nižeg kulta.

Odnos se Ahura-Mazde prema »mudrom duhu« *(spantamanyu)* ne da dovoljno jasno odrediti u okviru *gâthâ.* Još je teže odrediti taj izvorni odnos prema suprotnom »neprijateljskom duhu« *(ahra-manyu).* Ovaj posljednji naziv nalazimo u *gâthâma* samo jedamput. Princip zla, koji on izražava, nije još dijalektički zaoštren, nego je izražen jednostavno i općenito kao »zlo« *(a-čista).*

Vidjeli smo, da bi govoriti o »vječnosti« u kozmičkom smislu »značilo pretpostaviti kod Zarathuštre ideju, koju nije izrazio, a vjerojatno ni imao«.[15] Isto vrijedi za odnos arhajskog kriticizma prema problemu stvaranja svijeta. »Čisti« i »nečisti« duh[16] ne pojavljuju se najprije kao tvorci bitka, nego postojanja i zbivanja. Zarathuštrin stav izražava određeni egzistencijalni dualizam spoznajnog rascjepa:

»U početku bijahu ta dva duha blizanca, koji se po vlastitoj izjavi nazivaju čistim i nečistim u misli, riječi i djelu. Prema njima su se pravilno opredijelili oni, čija su djela dobra, a ne oni, čija su djela zla. A kad su se u početku ta dva duha srela, ustanovili su život i neživot, tako da na kraju nečisti trebaju stići u najgori opstanak, a čisti do najbolje misli.« (*Yasna* 30, 3 — 4.)

---

[15] Lommel, »Rel. Zarath.«, str. 12.

[16] S obzirom na poteškoće, na koje smo upozorili u bilješci 14, upotrebljavamo ove dvije riječi samo na osnovu etimološke analogije u našem jeziku. Prema uobičajenoj bi terminologiji trebalo izraz čisti prevoditi sa »znanje«, a *ačista* sa »zlo«.

Razlika između dobra i zla nije neposredno očevidna, ona je plod mudre spoznaje *(čisti)*, koja se ostvaruje naporom pravilno usmjerenog duha. Požrtvovnost u borbi za pobjedu dobronamjernosti nad zlonamjernošću to je za Zarathuštru žrtva, koju čovjek prinosi »mudrome gospodinu«, to je kult svjetlosti i vatre (slično kao i u tumačenju srodnih pojmova iz »Bhagavad-Gîte« kod Gandhija, koji je odrastao u pokrajini gdje žive Parsi).

I Zarathuštra, kao kasniji indijski reformatori, osuđuje krvne žrtve (žrtvovanje goveda) i orgije u vezi s kultom, i naziva ih »ludilom«. Time se u prvom redu ističe kao zaštitnik stočarstva i sjedilačkog života nasuprot nomadskom barbarstvu. Njegova nauka nije pesimistički odvraćena od zemaljske egzistencije. Cilj je Zarathuštrine proročke misije »ozdravljenje duha«, davanje novog smjera životu na jednoj povijesnoj prekretnici. Vrhovni ideal nije oslobođenje samoga sebe nego žrtvovanje sebe za opći spas. Svojom se etikom slobodne volje Zarathuštra tu mnogo više približuje evropskom, grčkom pogledu na svijet nego indijskom.

U malo prije navedenom odlomku iz Yasne osjeća se prijelaz iz etičkog u kozmološko područje. Takvi su prijelazi česti u Zarathuštrinim razgovorima s Ahura-Mazdom. Oni lako vode do zaključka na koji nailazimo u slijedećem razdoblju, u *Yasna-Heptanhâti*, gdje se »Mudri Duh« (Spanta-Manyu) identificira s Ahura-Mazdom kao vrhovnim božanstvom, stvaraocem svemira. Sâm Zarathuštra, međutim, naziva Ahura-Mazdu češće puta »mudrim ocem ovoga duha«. U *Yasni* 19 (9) kaže Ahura-Mazda, da je Mudri Duh stvorio za njega *dobri* svijet. Na drugom mjestu kaže Zarathuštra, da je Ahura-Mazda stvorio »djela i riječi«, »savjest« i »uvid«, pomoću kojih se duh utjelovio. *(Yasna* 31, 11—12.)

Yasna 43, koja počinje kao himna »životu dobre misli«, završava trijumfalnim opredjeljenjem za idealizam istine *(aša)*, koje podsjeća na Nietzscheove stilizacije.[17]

»A Zarathuštra sâm odabire duh koji je tvoj najmudriji, o mudri gospodine! Tjelesna nek bude istina i ojačana sna-

[17] Zbog poteškoća pravilnog i jednoznačnog tumačenja misli u Zarathuštrinim *gâthâma*, postoji suglasnost o tome, da tu »smioni vidoviti polet ne dopušta, da ga slijedimo korak po korak«. (Lommel, uz prijevod *Yasna 43—46*, o. c., str. 76.)

gom života! U carstvu sunčanog sjaja, nek joj prilagodljivost vlada, i odmazdu neka dijeli dosljednu svakome djelu pomoću Dobre Misli!« (*Yasna* 43, 16.)

Za razliku od mazdaizma slijedećeg razdoblja, u ovom toku misli zamijećene su dvije osnovne nove crte, koje se ovdje očituju i odavde dalje povijesno razvijaju, nezavisno od spomenute nepotpune određenosti prethodnih pojmova:

a) Zarathuštrina nauka je emanacionizam, u kojem ne postoji neposredni stvaralački odnos između vrhovnog principa mudrosti i relativnog ostvarenja dobra i zla. Duh, koji je posrednik, (*manyu*, sanskr. *manas*, grčki *νοῦς*) nije iskonski vezan ni za jedan ni za drugi od ovih atributa u apsolutnom smislu. Problem ontičkog realiteta zla ili »prijevare« (*drug*), koji je vrijedno ovdje postaviti u usporedbi s indijskom filozofijom *mâye*, javlja se tek u trećem sloju stvaranja. Jasno je pri tome, da ovaj emanacionizam nije još nikakva evolucionistička teorija o nastanku svijeta.

b) U ovom odnosu posrednosti, koja postoji između duhovne ideje i materijalnog ostvarenja, zapažena je srodnost Zarathuštrinog dualizma s Platonovim, za koji se u ranijoj grčkoj filozofiji ne nalazi ni iz daleka toliko srodan uzor. Ta srodnost postaje još izrazitija s gledišta neoplatoničara i gnostika, u vrijeme kad nije moguće isključiti ni neposredne utjecaje.

Jedan je od najranijih evropskih iranista, *J. Darmesteter*,[18] bio toliko začuđen sličnošću idejnih veličina, na koje je naišao u *gâthâma*, s neoplatonskim apstrakcijama, da je »pred poteškoćom da smjesti u tako duboku prošlost, u primitivno razdoblje, filozofske sposobnosti o kojima nam svjedoče« ovi prvi tekstovi, izrazio sumnju u njihovu autentičnost.[19] Pobliže su jezične analize kasnijeg datuma bile dovoljne da rasprše te sumnje. No, u interpretaciji tekstova, polazeći na primjer od problema odnosa principa dobra i principa zla, nailazimo danas sve češće na ovakve zaključke:

»Želimo li izbjeći labirint poteškoća, treba imati na umu, da ova dva idejna blizanca nemaju drugog smisla, nego da

---

[18] *Le Zend—Avesta*, Paris 1892.
[19] Duchesne—Guillemin, o. c., 22.

igraju svoju ulogu u izboru, koji predstavlja prototip — idealni uzor, da se izrazimo platonski. To je izbor na koji je pozvan svaki čovjek. Posrijedi su upravo apstraktni principi. To je htio da kaže Zarathuštra, a to ne bi mogao da izrazi bolje, osim da je bio Platon, a možda ni tada! No, upravo to nisu mogli da shvate njegovi učenici, koji su identificirali principe s ličnostima.«[20]

Tek se odavde naprijed nadovezuje usporedba s neoplatonizmom, na koju je upozorio Darmesteter.

Zarathuštrina etika, prema kojoj je dobro i zlo ukorijenjeno najprije u misli, zatim u riječi, pa u djelu, pretpostavlja razrađenu psihologiju, čija je analitika usmjerena prema »rezbarskom radu« etičke mudrosti. U njene pojedinosti ne može se zalaziti bez prethodnog studija strukture kasnijeg razvoja sistema, a i etimološke strane termina. Ograničit ćemo se zato na jednu usporedbu s indijskom filozofijom — na problem *âtmana*.

Âtmanu ovdje odgovara pojam *daênâ*, duhovni princip ličnosti. To je u biti nosilac slobodnog rasuđivanja, a razlikuje se od duše u religioznom smislu *(urvan)* po tome, što je duša kao božanska iskra nosilac samo dobrih i svijetlih osobina u čovjeku. *Daênâ* je izvor spoznajnog uvida *(čisti)*, moralnog izbora i volje *(vas)*. Čovjek »pomoću *daêne* spoznaje zakon istine *(aša)*« *(Yasna* 51, 19).

Kao personifikacija u tradicionalnom mazdaističkom kultu predaka duša se naziva *fravaši*. Ona u Zarathuštrinom sistemu nema bitnu ulogu. Zarathuštra razlikuje pojam *daênâ* i od umnog principa mišljenja *(hratu)*. Ovaj naziv u *gâthâma* može da znači volju, namjeru, mudrost, razum i snagu duhovnog uvida. Intuicionistički osnov mišljenja, na koji smo upozoravali u indijskoj filozofiji, gdje je spoznaja bitno *uvid*, vezan je ovdje za predodžbu sluha i uha *(uši)*:

»Poštujemo uši Mudroga Gospodina, jer želimo čuti uzvišenu riječ. Poštujemo razum Mudroga Gospodina, jer želimo da zapamtimo uzvišenu riječ« *(Yašt*, 1, 28).

Neposredni doživljaj istine izražava Zarathuštra kao »slušanje u duši« *(Yasna* 45, 10).

Nosilac duše *(urvan)* nije samo čovjek, nego i životinja: »Tako poštujemo dušu i stvaraoca goveda, našu vlastitu dušu

[20] Id., 103.

i dušu životinja... Poštujemo i dušu korisnih divljih životinja« (*Yasna* 39, 1).

U slijedećem se razdoblju teološke sistematizacije i prilagođavanja Zarathuštrine nauke magijskoj mitologiji gubi dobar dio ovih istančanih psiholoških razlika istovremeno s čistom etičkom podlogom »rezbarskog rada«, za koji ih je Zarathuštra upotrebljavao. Njihovo kasnije oživljavanje u zervanizmu odgovara posve drukčijim potrebama metafizičke spekulacije.

5. RAZVOJ MAZDAIZMA NAKON ZARATHUŠTRE

Yasna-haptanhâti ili »Yasna u sedam dijelova« prva je sistematizacija Zarathuštrine nauke s teološkog stanovišta, prilagođavanje shvaćanjima i ciljevima tradicionalne religije. Kult vatre postaje osnov magijskog tumačenja Zarathuštrinog apstraktnog principa svjetlosti kao moralne snage. Pojam se kozmičke zakonitosti *(aša)* identificira sa žrtvenom vatrom *(âtar)*. Čini se, da taj kult vatre u početku nije bio vezan s običajima krvnih žrtava.

Drugo je obilježje reforme bilo vraćanje na politeizam. Ahura-Mazda postaje vrhovno božanstvo, kojemu služi kult vatre. Vatra je zemaljsko utjelovljenje tog božanstva, a Sunce *(hvar)* je njegovo kozmičko utjelovljenje.

Metafizički se princip zla *(ahra-manyu)* kao osnov kozmološkog dualizma u ovo doba ne spominje. Slika je stvorenja dobra i zla pojednostavljena na taj način, da privremeno iščezava ideja emanacije pomoću Ahura-Mazdina dobrog duha *(spanta-manyu)*, a samo vrhovno božanstvo postaje stvoritelj dobra, njegov zaštitnik i osvetnik. Tako je i princip zla uključen u Ahura-Mazdu.

Psihološki se pojam *daênâ* identificira sa spomenutim metafizičkim *fravaši*. Pri tome odnos ovoga praprincipa ličnosti prema duši kao božanskoj iskri dobiva u mitološkom osvjetljenju jasne i zanimljive obrise:

Nakon smrti *daênâ* susreće dušu pokojnika na putu k božanskom sucu na mostu *činvat*. Ako je duša čista i pravedna, onda se *daênâ* pojavljuje pred njom u prekrasnom liku, a duša je začuđena pita: »Tko si ti, prekrasna?« — »Čovječe, tvoje su misli, riječi i djela bili dobri, a ja sam tvoja *daênâ*. —

Svojim dobrim mislima, riječima i djelima, ti si mi iskazao ljubav ... učinio si me još ljepšom, još uzvišenijom ...« — Ako je duša okaljana zlim mislima, riječima i djelima, *daênâ* se pojavljuje pred njom kao »utjelovljenje zlih djela«.

Obiteljski život starih Perzijaca nije osuđivao ni isključivao incest, nego je odobravao bračnu vezu s majkom, kćeri, sestrom i t. d. Voda je bila simbol plodnosti, utjelovljenje Ahura-Mazdinih žena i kćeri. Praskozorje simbolizira Zarathuštru kao »bika dana«. (Usp. Nietzscheovu »Morgenröte«.) Jutarnje je rumenilo blagoslov crvenih krava. I u Rig-vedi oblaci simboliziraju krave, koje je oslobodio Indra.

U doba vladavine Darija pokrajine na maloazijskom rubu carstva, Pont i Kapadokija, postaju sve čvršćim sjedištem iranske aristokracije. Magijsko svećenstvo tu dolazi u doticaj s kaldejskim, egipatskim i drugim utjecajima. Tu se zbiva i asimilacija iranske i grčke mitologije. Mithra se kao bog *(baga)* iranskog plemstva povezuje sa ženskim božanstvom Anâhita, koju Herodot uspoređuje s Uranijom. Ahura-Mazda postaje za Grke Zeus Oromasdes. Odnos je Mitre prema Suncu i svjetlosti sličan Apolonovu. Anâhita se poštuje i kao Afrodita, te s Ahura-Mazdom i Mithrom konačno ulazi u vrhovno božansko trojstvo.

Mlada Avesta razvija se iz svih ovih unakrsnih utjecaja konačno opet u zaoštreni iranski dualizam, koji s vremenom, osobito u doba kršćanskog utjecaja, osjeća sve više potrebu, da se prema stranim prilivima ogradi vlastitim dogmatskim granicama. Tako mazdaistički dualizam doseže vrhunac u 6. st. n. e. Kanonizacija nauke, do koje tada dolazi, smatra se posljedicom »neuspjeha u pokušaju da se Zarathuštrina uža nauka uskladi s vrlo različitim popularnim shvaćanjima«.[21] Izvorna mazdaistička nauka nije nikada bila ontološki dualizam. Svijest će se o tome i prednost tog osnovnog stava očistiti ponovno u metafizici svjetlosti kod kasnijih islamskih mislilaca u Iranu.

Govoreći o Zarathuštrinoj izvornoj nauci, vidjeli smo, da dobro i zlo nalaze izraz u misli, riječi i djelu, da nisu ontičke veličine neposredne datosti, nego da im je spoznaja zavisna

[21] Wesendonk, o. c. 205.— Problematici iranskog dualizma osobitu pažnju posvećuje *S. Pètrement* u djelu *Le Dualisme dans l'histoire de la Philosophie et des Religions* (Paris, 1946). Isti autor obrađuje srodnu problematiku u ranije citiranom smislu i u djelu *Le Dualisme chez Platon.*

od usklađenosti ili neusklađenosti svijesti s moralnim zakonom *(aša)*. Tako je prvi dualizam ovdje bio idealno-etičke prirode. Pojmu *aša* suprotstavlja se pojam *drug* (»prijevara«, »laž«). Ahura-Mazdinoj pozitivnoj emanacionoj snazi *spanta-manyu* (»sveti duh«) još dugo ne odgovara suprotna stvaralačka snaga »zlog duha« *(ahra-manyu*, kasnije personificiran kao Ahriman).

U Mithrinim se misterijama pojavljuje *ahra-manyu* kao duhovni vladar podzemnog svijeta. Jedno je od najstarijih mjesta, gdje se spominje ovaj pojam, Vidêvdât, 19, 6, gdje *ahra-manyu* oslovljava Zarathuštru: »Ne uništavaj moje stvorenje, o Zarathuštra, nosioče pravednog zakona *(ašavan)*. Ti si sin Pourušaspe, a i mene je pozvala mati.« — Ovdje se božanstvo zemaljskog stvaralaštva poziva na zajednički praosnov, koji je uvijek bio karakterističan za mazdaističku nauku o odnosu makrokozmosa i mikrokozmosa, a koji nas podsjeća na indijski mitos o Puruši.[22] U novijoj Avesti, kad Ahura-Mazda postaje božanstvo svemira, taj je paralelizam potpuno očit. Tu se Ahura-Mazdi suprotstavlja neposredno *ahra-manyu*, kojega Plutarh naziva »Hades Areimanios«, a rimski natpisi u vezi s kultom Mithre »Deus Arimanius«. Ni u toj fazi ne postoji dualizam dviju duhovnih snaga *manyu*, dobre i zle *(spanta* i *ahra)*, nego grublji, personificirani dualizam dvaju božanstava.

Ovaj apsolutni, više mitološki nego ontološki dualizam dovodi mazdaističku spekulativnu teologiju do unutarnjih poteškoća. Ne samo da Ahura-Mazda kao vrhovno božanstvo nema potpunu stvaralačku moć, nego i u problemu zla iskonsko pitanje o porijeklu ostaje bez odgovora. U doba kad neoplatonska i gnostička spekulativna filozofija doseže vrhunac istančanosti metafizičkih pojmova, mazdaistički politeizam, koji se skriva iza opisanog dualizma, ne može dugo da se održi u tom obliku. U posljednjem razdoblju svog razvitka, u doba vladavine Sâsânida, apstraktna filozofska pitanja, u prvom redu problem prostora i vremena, dolaze na površinu, i dižu se konačno iznad materijalnih ontoloških kategorija. Pri tome je karakteristično, da formulacija tih problema nosi i istočni (indijski) i zapadni (grčki) pečat.

[22] Ovaj mitos smatraju mnogi učenjaci pra-arijskim, a isto tako i nauku o analogiji čovjeka kao mikrokozmosa sa makrokozmosom.

Prije nego što napustimo područje mitologije i osvrnemo se na začetke skolastičkog mišljenja, koji u mazdaističkoj filozofiji više nisu stigli da se potpuno razviju, želimo upozoriti na još jednu indoiransku paralelu:

U shematizmu indijskih *purâna*, religioznih eposa, koji cvjetaju upravo u doba mlade Aveste, prva se dva od pet »obilježja« ili sadržajnih dijelova *(purâna-panćalakšana*[23]*)* nazivaju *sarga* i *pratisarga*, što znači »stvaranje« (ili »emanaciju«) i »*protu*-stvaranje« svijeta. Dok u purâničkoj književnosti shema »protustvaranja« nije sasvim jasna, nalazimo u Avesti, u Vidêvdâtu (1. Fargard) istu tu smehu, gdje svakom stvaralačkom aktu Ahura-Mazde odgovara stvaralački protuakt *(patyâra) ahramanyu-a* ili *duždâman-a*, zlog stvaraoca.[24]

Zervanizam podreduje princip dobra i princip zla zajedničkom praosnovu *zrvan* (vrijeme). Povijesno je zervanizam proizvod magijskog dogmatizma, te odgovara potrebi, da se dualistička kozmologija podvrgne pod jedan vrhovni monoteistički princip. Dobro i zlo se shvaćaju kao stvaralačka božanstva, Ohrmazd i Ahriman. Ohrmazd je nastao iz Zrvana žrtvom, a Ahriman se porodio iz prasumnje. Na taj je način magijski motiv žrtve ponovno postao prvobitni stvaralački osnov kao i u vedskom sistemu. Iz vrlina Dobroga Duha *(spanta-manyu)* razvija se sada panteon anđeoskih bića *(yazata*, iz korijena *yaz-* srodnog sanskr. *yagj-*, »žrtvovati«). Njihovim dobrim osobinama odgovaraju po strogom paralelizmu do u detalje zle osobine *daêva*, koji su podvrgnuti vlasti Ahrimana.

Ideja podređenosti aporije dobra i zla neutralnom transcendentalnom principu kao što je vrijeme na prvi je pogled nesumnjivo filozofsko produbljenje osnovne Zarathuštrine nauke. Prema Damaskiosu postojala je u kasnijem zoroastrizmu uz vrijeme i ideja prostora kao prapokretača »sfera«. Ipak se ovakav razvoj nauke pripisuje u prvom redu mitološkim motivima i utjecajima magijskog pogleda na svijet.

Sigurno je skretanje na kozmogonijsko područje, pitanje o porijeklu Ahura-Mazde, na koje se Zarathuštra nije osvrtao, utrlo put zervanizmu kao kozmološkoj teoriji. — Plutarh spominje, da je Ahura-Mazda nastao iz »najčišće svjetlosti«. Kad se govori o nesumnjivom »utjecaju koji su na mazdaizam

[23] Usp. W. *Kirfel: Purâna Pańćalakšana*, Bonn 1927., str. XLVII.
[24] Usp. *Yasna* 61, 2, i *Vidêvdât* 19, 6.

imala shvaćanja proširena u helenističkom svijetu o vremenu, iskonskom božanstvu Kronosu, ili vječnosti *(aion)*«,[25] onda treba voditi računa i o istovremenim neposrednim azijskim vezama, osobito s Indijom. Budisti u istočnom Turkestanu identificiraju Indru s Ohrmazdom, a Brahmu, kao vrhovno indijsko božanstvo, sa *zrvanom*.

U kozmološkom se izravnanju i paralelizmu dobra i zla u zervanizmu zanemaruje, međutim, metafizička ideja o odvojenosti vrhovnog transcendentnog principa od fenomenalne egzistencije i posredni položaj duha ili misli *(manyu)*. Upravo taj preljev u Zarathuštrinom emanacionizmu bio je najutjecajniji orijentalni motiv, koji se u pojmu *νοῖς* odrazio u razvoju grčke filozofije od Platonova do Plotinova idealizma, a kasnije u islamskom svjetlosnom emanacionizmu. Metafizički interes zervanističkog sistema potiskuje tako prvobitni etički interes u Zarathuštrinoj nauci. Identificiranjem principa dobra s Ahura-Mazdom gubi se osnovna Zarathuštrina ideja, da su dobro i zlo nastali iz slobodnog izbora duha, da su relativni, a ne identični s apsolutnim bićem. U kasnijem razvoju, pod utjecajem grčkog pojma kaosa, zervanistički stav zanemaruje ideju *aša*, taj prvi arhajski pojam kozmičke zakonitosti. To zatvaranje kruga u razvoju Zarathuštrine misli provodi u povijesnom i u principijelnom smislu mazdakizam.

Mazdakizam je nauka Mazdaka, koji je živio u sasanidsko doba. Svojom se naukom suprotstavlja u izvjesnom smislu maniheizmu, jer ne teži za stvaranjem univerzalne religije nego za obnovom Zarathuštrine nauke.

Prema Mazdakovoj je nauci princip svjetlosti nadmoćan nad principom tame i zla zbog toga, što djeluje svijesno i slobodno, dok je princip tame istovetan s neznanjem i slučajnošću kaosa. Prelazeći na etičko područje Mazdak konstruira jednu od najfantastičnijih sinteza krajnjeg istočnog pasivizma i krajnjeg zapadnog aktivizma i komunističkih ideja u grčkoj nauci o državi. S jedne strane, Mazdak usvaja princip indijskog asketizma i neprotivljenja zlu. Jedino znanje svojom unutarnjom svjetlošću može da raspirši prividnu kaotičnost materijalnog svijeta. Jedini je put oslobođenja odvraćenost od svijeta, napuštanje njegovih dobara i vrijednosti. S druge strane, Mazdak pokušava da na osnovu ovih ideja

[25] Wesendonk, 209.

razradi teoriju o društvu i državi. Samo asketsko odricanje nije dovoljno. Odricanje treba istovremeno da bude i put pročišćenja i objektivnog harmoniziranja elemenata, koji su postali plijen kaosa. Zato se Mazdak bori istovremeno i za idealni poredak u državi. Osnovi su materijalnog odricanja napuštanje ličnog posjeda zemlje i žena. Zemlja i žena, principi hrane i plodnosti treba da budu opće dobro.

Zanimljivo je, da su ove Mazdakove socijalne teorije naišle u početku na simpatije i u vladajućim krugovima. Tek Hosrau I. počinje da zatire mazdakizam iz straha pred anarhističkim posljedicama.

6. PROBLEM PRVE FILOZOFIJE U IRANSKOM SVIJETLU

Slijedeći ce nam dio o islamskoj filozofiji pokazati još jasnije, kako je najprošireniji i najdugotrajniji utjecaj ideja s Istoka na zapadnu kulturu dolazio preko Irana. Dvije velike mediteranske religije, biblijska i koranska, bile su protkane utjecajima iranskog filozofskog duha prije nego što su izvršile svoj utjecaj na zapadnu kulturu, prva neposredno na izmaku antičkog doba, a druga posredno u vrijeme skolastike i renesanse. Taj se utjecaj očitovao prvenstveno u preuzimanju dualizma dobra i zla kao osnove za metafizički odnos mikrokozmosa i makrokozmosa, zatim u ideji *logosa* kao utjelovljenja Dobrog Duha *(spanta manyu)*, a kasnije u panteističkim elementima metafizike svjetlosti, koji postaju sve izrazitiji u neoplatonizmu i renesansnoj filozofiji kao i u neposrednom razvoju iranske metafizike u islamu.[26] U istočno-

---

[26] Udio se metafizike svjetlosti u renesansnoj filozofiji prirode ističe najizrazitije upravo kod našeg Franje Petrića (F. Patritius; vidi knjigu *Filozofija Renesanse* Vl. Filipovića u ovoj Hrestomatiji). U vezi s našim prikazom islamske filozofije zanimljivo je pritom, da su kod Petrića »dualistički momenti neoplatonizma potpuno izbrisani« (Windelband) kao i kod Suhrawardija, te da je Petrić stariji suvremenik G. Bruna. Kod Bruna su se ovakvi »fantastični« panteistički motivi iživjeli do vrhunca, spojeni sa svim mogućim orijentalnim vjerskim predodžbama, koje su u Srednjem vijeku apokrifno prodirale u kršćanstvo. Nasuprot panteističkim formama popularnog vjerovanja pod renesansnim utjecajima, Petrićev sistem, čini se, da slijedi dublju logiku monističkih pretpostavki te metafizike, koju je na Istoku u usavršenom obliku izrazio Sîrâžî jedno stoljeće kasnije.

islamskoj ćemo filozofiji naći konačno i vezu između staroiranske i moderne filozofije.

Analiza iranskih utjecaja na antičku kulturu Zapada — kult Mithre, magija i misterije — a isto tako i usporedba srodnih elemenata u staroiranskoj i staroindijskoj civilizaciji — upućuje nas već na neke značajne zaključke o okolnostima pod kojima se razvijala prva filozofija našeg kulturnog kruga u ovim najširim razmjerima.

Karakterističan je najprije utjecaj po suprotnostima i principima diferencijacije, koje smo istakli u odnosu srodnih mitskih veličina indijske i iranske kozmogonije. Još nam se važniji čini zaključak, da rana iranska kultura ne utječe ni na mediteranski Zapad prvenstveno najvišim dostignućima Zarathuštrinog mazdaizma, nego prevladavaju elementi starijih, potiskivanih kultova. Slično opažamo i kasnije. U doba kad statički ontološki principi grčke prve filozofije prelaze iz antičke u srednjovjekovnu filozofiju, gotovo se uopće ne osjećaju utjecaji tada već dijalektički usavršene zervanističke metafizike.

Napokon, gledajući iz današnjeg dalekog vremenskog razmaka na ovdje opisani idejni razvoj kao cjelinu, vidimo da na izmaku antičkog doba najzreliji klasični iranski sistemi ne predstavljaju ni najvrednije ni najoriginalnije izraze perzijske misaone kulture. Iskonska je snaga ostala i ovdje sadržana u određenim polaznim kritičkim mislima Zarathuštrine tradicije, koje stoje kao čvrsta pozadina u toku daljeg diferenciranja ove kulture prema stranoj prošlosti, koja se tu pobija, odbija i istiskuje. Istraživanje tih diferencijalnih osnova iranske arhajske mudrosti vodi nas do izvora individualne filozofske misli ne samo u vremenskom nego i u strukturnom smislu, kako smo pokušali da pokažemo u ocjeni Zarathuštrine nauke.

ISLAM

1. POVIJESNO MJESTO ISLAMSKE SKOLASTIKE

Islamska se filozofija opravdano naziva plodom iranske misli. Pritom se polazi od pretpostavke, da osnovni tekst Korana nije dovoljan da razjasni bit i mnogostranost te filozofije u njenom skolastičkom razvoju. Filozofska se problematika ovdje ispoljava u povijesnom prožimanju surovog arapskog aktivizma kontemplativnom indoiranskom mišlju. Grčki aktivizam helenističkog doba, kako smo vidjeli u prethodnom dijelu, predstavlja u ovom odnosu međusloj povijesne sintetizacije azijskog intuicionizma i mediteranskog voluntarizma. Zahvaljujući tim okolnostima, islamska je skolastička filozofija u Srednjem vijeku odigrala važnu ulogu nosioca i čuvara platonske i aristotelovske baštine za renesansno doba. Po svojim perzijskim vrlinama islamska je skolastika obilježena liberalnijim i naprednijim duhom nego kršćanska.

Identificiranje razvijene islamske kulture s primitivnom beduinskom poezijom posljedica je nedovoljnog poznavanja jezika, književnosti i općih obilježja orijentalne kulturne baštine. Nauka je islamskih filozofa u Srednjem vijeku prevedena na latinski ne samo u ograničenom vremenskom i sadržajnom izboru, nego i na način, koji je iskrivio smisao nekih osnovnih stavova. U takvom je iskrivljenom obliku ušla u evropsku povijest filozofije na pr. nauka o »dvostrukoj istini«, koja se pripisuje *Ibn Rušdu (Averroes)*, andaluskom aristotelovcu iz 12. st., čije mjesto u islamskoj filozofiji nikako ne odgovara predodžbi, koja se o njemu sačuvala na Zapadu. O kasnijem se razvoju islamske filozofije nije uopće vodilo računa. Još je početkom ovog stoljeća važilo kao autoritativno mišljenje nizozemskog učenjaka *de Boera*, »da t. zv. „arapska filozofija" jedva sadržava išta više od prepričavanja grčke

misli, koje je često pogrešno«.[1] Uvjerenje, koje je s takvim stavom u najužoj vezi, da od vremena kad je evropska skolastika dosegla svoj vrhunac, ni na Istoku nije više bilo važnijih mislilaca, dokaz je jedino »našeg potpunog neznanja o istočnoj kulturi ... Mi se danas približujemo Istoku sa sviješću, da mu moramo otplatiti težak dug.«[2]

Vodeći računa o tim jednostranostima, vrijedno je poći od slike pozitivnih osobina, koje evropski povjesničari filozofije krajem 19. i početkom 20. st. pripisuju islamskim skolastičarima.

Kao osnovno obilježje ističe se snažna naturalistička crta, koja prevladava usprkos novoplatonskom utjecaju na islamsku interpretaciju Aristotela. Tome povlačenju »naturalističkih zaključaka« iz Aristotelove nauke, ili točnije, eksperimentalnoj razradi njegovih prirodoznanstvenih pretpostavki, osobito na području fiziologije i psihologije, pridonosi u prvom redu okolnost, da su nosioci filozofskih tradicija ovdje bili najprije liječnici.

Ovakvu je ugledu islamske filozofije utro put već *Roger Bacon*, koji u svome *Opus Maius*, u kratkom prikazu povijesti filozofije, u glavnom *Avicenni (Ibn Sinā)* i *Averroesu* pripisuje zaslugu, da su Aristotelovu nauku »ponovno iznijeli na svjetlost u potpunosti«. Osobito Avicenna važi za Bacona kao »čovjek, koji je filozofiju upotpunio do mjere koja mu je bila dosežna«, pa je time postao »glavni komentator i prikazivač Aristotela« i »*dux et princeps philosophiae*«. Pod arapskim je utjecajima Bacon naučavao, da moral treba postati sadržajem univerzalne religije.[3]

U pogledu je prinosa ovih filozofa razvoju eksperimentalne metode u nauci, karakteristično slijedeće mišljenje: Eksperimentalni radovi Arhimeda i drugih antiknih učenjaka ne mogu se mjeriti »s pažljivim provođenjem eksperimentalnih radova kod *Bîrunîja* o specifičnoj težini, ili kod *Haitama* o raznim vrstama sjene, ili kod *Kamala'd-dina* o zrakama svjetlosti na kugli, pri čemu se kod posljednje dvojice na uzoran način povezuje teorija s eksperimentom. Na te se uzore nado-

---

[1] T. J. de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam* (1901).

[2] Max Horten: *Die Philosophie des Islam*, München, 1924. (Knj. 4. serije Kafka, »Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen«), str. 17. i 21.

[3] Usp. W. Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen, 1948., 14. izd.), str. 268.

vezuje Roger Bacon, iako ne doseže njihovu visinu, u svojim općim opažanjima o eksperimentu kao osnovu prirodoznanstvenog istraživanja. On tu metodu nije osnovao, nego ju je samo sistematski prikazao, istina, u nešto drukčijem obliku nego Arapi, pa je isto tako malo tvorac eksperimentalne metode kao i Bacon Verulamski induktivne...«[4]

Dosljedno tome, »naturalizam arapskih peripatetika htio je iskorijeniti posljednje ostatke metafizičkog razdvajanja idealnoga i osjetnoga«, pa je tako došao do »nauke o jedinstvenosti, nutarnjoj oblikovanosti i vječnom kretanju materije« u Averroesovu »ekstremnom naturalističkom tumačenju Aristotelove filozofije«.[5]

Već je prvi veliki islamski skolastičar, Iranac *Fârâbî* u 10. st., pisao o razlikama među dijelovima i svojstvima duševnog života, te o raznim vrstama inteligencije. *Avicenna* je oko sto godina kasnije napisao posebno djelo o psihologiji. Osvrćući se na rad ovih filozofa, kasniji perzijski neoplatonovac *Suhrawardî* primjećuje: »Fârâbî i Avicenna naučavaju, da nakon smrti preživljuje samo čisti duhovni princip duše, a ne animalni i vegetativni dijelovi.« — Time se odbija primitivno koransko naučavanje o uskrsnuću tijela, a sve ono što preostaje od religioznih shvaćanja o bogu i duši svodi se na panteizam spinozijanskog kova. Uz to još možemo primijetiti, da je islamska srednjovjekovna filozofija u svom razvoju najuže povezana s hebrejskom do te mjere, da se još i danas neka važna djela islamskih filozofa pronalaze u hebrejskim prijevodima, dok se original izgubio.

Sve nam to daje tek jednu, evropsku, stranu slike, zaoštrenu kršćanskim skolastičkim pojmovima o bogu, duši i slobodi volje. Prije nego pokušamo da u kratkim crtama odredimo točnije i potpunije povijesno mjesto svih tih pojava i pogleda islamske skolastičke filozofije, pokušat ćemo da s nekoliko primjera i činjenica upozorimo na opseg preostalog, tipično orijentalnog područja ove problematike.

I Fârâbî i Avicenna ističu, da je u središtu filozofskog istraživanja čovjek. Svrha je »oplemeniti dušu« i »spoznati samoga sebe«. U okviru te svrhe Averroesov učitelj *Ibn Tufail (Abubacer)* razvija svoju teoriju o »prirodnom čovjeku«,

---

[4] E. Wiedemann (citat prema Hortenu, o. c., 337).
[5] Windelband, 284.

koja nas podsjeća na Rousseaua. Taj Abubacerov čovjek, odrastao u pustinji, dolazi do prirodnog shvaćanja o redu u prirodi i do teističkog racionalnog pojma o bogu. Nakon toga dolazi u doticaj s civiliziranim ljudima i uviđa, da ono što je on spoznao racionalno, civilizirani ljudi imaju u obliku mitske slikovite predaje. Uvjerivši se, da je njegova prirodna religija savršenija od objavljene vjere povijesnog čovjeka, on se vraća u pustinju u pratnji jedinog sljedbenika, kojega je uspio da predobije. — U ovoj je priči sadržan t. zv. averroevski problem »dviju istina«.

Više je od sto godina prije njega dao Avicenna svoju sliku »čovjeka koji lebdi«, gdje se naslućuje problem Descartesova »*Cogito, ergo sum*«.

»Zamislimo čovjeka stvorenog odjednom s potpunim tjelesnim svojstvima, ali su mu oči vezane, tako da ne može vidjeti vanjske predmete! Zamislimo dalje, da taj čovjek lebdi u praznom prostoru, tako da nema nikakvih drugih osjeta, pa ni osjet doticaja zbog trenja zraka... Taj bi čovjek ipak bio sposoban da razmišlja sam o sebi i da s apsolutnom sigurnošću ustvrdi da postoji, iako ne bi mogao da dokaže ni postojanje vlastitog tijela niti bilo kojeg drugog vanjskog predmeta.«[6]

Allah, koji je prema Koranu »svjetlost neba i zemlje« objavljuje se Muhamedu ovim riječima: »Bio sam skriveno blago, ali sam težio za tim, da budem upoznat, pa sam zato stvorio svijet.« — Ove su izjave osnov islamske *metafizike svjetlosti*. Od njih polaze i neortodoksne monističke teorije filozofa o vječnom i nužnom stvaranju, o nedjeljivosti bitka i bitnosti (egzistencije i esencije), individualne egzistencije i apsolutnog bitka, determinizma i svrhovitosti. To su teorije jedne specifične skolastike i *philosophiae perennis*, zasnovane na jasno ocrtanim metafizičkim dedukcijama, koje su jedino zbog potpune različitosti od pretpostavki kršćanske skolastike žigosane kao *naturalistički* panteizam, *negacija* besmrtnosti duše i *fatalistički* determinizam. Tamo gdje se diskurzivnoj

[6] Prema J. L. Teicheru: *Avicenna's Place in Arabic Philosophy* (u zborniku »Avicenna, Scientist and Philosopher — A Millenary Symposium«, London, 1952), str. 51. — Od istog teksta postoji više verzija u Avicenninim djelima. Verzija iz *'Išârât*, 119, prema francuskom prijevodu A.—M. Goichon (*Livre des directives et remarques*, izdanje UNESCO, Paris 1951), str. 303. i d., uključena je u naše odabrane tekstove.

aporetici vremenske i prostorne konačnosti ili beskonačnosti suprotstavljaju orijentalni intuicionistički stavovi o kontinuiranom toku svijesti, sa suprotne se strane postavlja prigovor o »dvostrukoj istini«.

Principe ćemo metafizike svjetlosti najbolje moći uočiti u njihovoj povijesnoj razradi. Budući da se već u odnosu prema platonsko-aristotelovskom kompleksu u islamskoj filozofiji sukobljujemo sa principijelnom suprotnosti orijentalnog monizma i zapadnog dualizma, potrebno je da prethodno u nekoliko crta osvijetlimo teološke razlike dvaju oblika *philosophiae perennis*.

Uspoređujući primjenu naziva *philosophia perennis* (trajna, univerzalna filozofija) u smislu orijentalne ontologije sveobuhvatnosti i mistike svjetlosti s kršćanskom primjenom tog pojma na povijesno i principijelno znatno omeđeniji pogled na svijet, teško se možemo oteti utisku, da ovo obilježje »trajnosti« i »univerzalnosti« bolje odgovara orijentalnom shvaćanju o sveobuhvatnosti u općem zbivanju i, dosljedno tome, apologetici prilagođavanja i izravnavanja, a ne apriornog osuđivanja raznorodnih nauka, za koje islamska skolastika principijelno pretpostavlja, da se u povijesti uzajamno nadopunjuju.

Islamska apologetika u skolastičko doba općenito poprima tendenciju k proširenju svojih osnovnih principa do te mjere, da ih može izmiriti sa stranim utjecajima. Pod pretpostavkom takvog prilagođenja nikoja nauka nije principijelno krivovjerna, a zadatak je skolastičkih filozofa, da tu prilagodljivost ideja dokažu u konkretnim slučajevima. — »Pojedini su sistemi pokušaji rješenja ovako shvaćenih napetosti. U svakom je potrebno, da se najprije izrazi jasno polarna suprotnost, a zatim se nastoji naći zajedničko težište.«[7] Što su, u toj borbi mišljenja, bili snažniji napadaji konzervativnih teologa, osobito protiv grčkih filozofskih nauka, to su se više naprezali liberalni teolozi, da uklone kamen spoticanja i da stranu nauku spase pod islamskim plaštem. Izvan tih »dijalektičkih« granica tajne su se nauke zaodijevale u mistiku »iz straha pred mačem«, kao što je to bilo s »bratovštinom iz Basre«. Nesumnjivo je ipak, kako ćemo vidjeti iz povijesnog prikaza islamske teologije, da je u opisanom smislu i okolnostima

---

[7] Horten, o. c., 51.

islamski fanatizam skolastičkog doba bio ideološki pasivniji od kršćanskog dogmatizma, već zato, što je bio racionalniji po svojoj osnovnoj problematici, o čemu nam opet svjedoči povijest očuvanja renesansnih tradicija. U principijelnom pogledu islamski pojam *philosophiae perennis* može se uspoređivati s indijskim idealizmom istine, jer pretpostavlja povijesni razvoj i prilagodljivost očitovane istine. U tom je smislu točna tvrdnja, da ni u islamu nema mjesta borbi između vjere i znanja.[8]

Snagom unutarnje logike islamski mislioci dolaze do principa bivstvene istovetnosti svih religija. U ime tog principijelnog stava islamska se filozofija u raznim vremenima, iz raznih pobuda i na raznim mjestima, od Španjolske do Indije, znala da posredno, a i izrazito, odrekne čak i Muhameda kao relativne povijesne pojave i da ponovno traži ili pretpostavlja neposrednu vezu s Allahom. Muhamed se i sam smatrao samo prorokom svoga vremena i sredine, a u koliko je svoju objavu smatrao krajnjom i najvišom u povijesti, onda se to — s filozofskog stanovišta — ne mora nužno shvatiti u doslovnom smislu kronološkog redoslijeda proroka, nego se može tumačiti i bivstveno, u spoznajnom smislu kao vrhovna realizacija svijesti, koja doseže sveobuhvatnost i »izvor svjetlosti«. U tom su smislu osobito mistici shvaćali, slično budistima, a i pod njihovim utjecajem, Muhamedovo dostignuće kao poticaj za održavanje budnosti mesijanske svijesti u povijesno relativiziranom smislu. Ove mističke ideje o prirodi Imama, Madhia ili Bâba imaju do u najnovije vrijeme i veliko političko značenje.

O orijentalnom se panteizmu u islamu može, uza sve to, govoriti samo kao o jednoj tendenciji, koja svoju osnovnu važnost dobiva tek sa stanovišta cjeline našeg prikaza azijske filozofije. I u ovom problemu islamsko gledište stoji, barem formalno, na razmeđu Istoka i Zapada. Svijet je Allahovo stvorenje, kao u biblijskoj religiji. No, za razliku od kršćanskog shvaćanja, Allah se u svijetu ne utjelovljuje, niti bi to mogao učiniti, jer je nedjeljiv i nadličan. On se ovdje samo očituje ili ogleda u »igri svjetla i sjene«. Islamska se kozmologija osniva na apstraktnoj *teoriji manifestacije*, koja snažno

---

[8] Usp. citate iz Korana u hrestomatijskom djelu.

i uporno potiskuje svaku mitološku spekulaciju, uključujući tu i kršćansku nauku o božanskom trojstvu.

Allah se kao izvor svjetlosti ne identificira ni s jednom kozmičkom pojavom, nego ostaje »skriven u dubinama nebeskog plavetnila«. Monistički princip pritom isključuje razliku između fizičkog i duhovnog »svjetla«.

Problemi koje odatle izvodi islamska skolastika ostaju nerješivi sa stanovišta platonsko-aristotelovskih pretpostavki, kako ćemo u njihovoj razradi vidjeti.

Riječ *islam* znači »odanost« u filozofski bitno različitom smislu, nego što može da pretpostavi kršćanska dogmatika. Pojam *islam* sadrži za istočnjaka u prvom redu ontološki prizvuk onog prastavnog doživljaja, koji je Zarathuštra nazvao *aramati* — prilagodljivost, a hinduistička skolastika razradila u ljestvici panteističkih obilježja u odnosu makrokozmosa i mikrokozmosa, kao što su svojstva Īšvare, da ostvaruje *(sâdhanâ)* »vidljivo obličje svijeta« *(gjagad-rûpa)*, ili da »obuhvaća svemir« *(gjagad-maya)*. Tu smisao egzistencije postaje prilagođavanje, koje vodi do svijesti o identifikaciji sa sveobuhvatnim. Nasuprot tome kršćanska teorija triniteta predstavlja »sudioništvo« u božanskoj prirodi.

2. OSNOVNI POVIJESNI PODACI

Muhamed (Abûl-Kâsim Mohammed ibn Abdullâh), rodio se u Meki 570. g., a umro je u Medini 632. g. — 16. srpnja 622. odlazi Muhamed sa svojim sljedbenicima iz Meke u progonstvo u Medinu. Taj je datum *(hedžra)* početak muslimanske ere.

Muhamedova je nauka sakupljena i sređena u Koranu (»čitanje«, »recitacija«), a sastoji se iz izreka, koje Muhamed priopćava kao objavu Allahovu. Te izreke u stihovima *(âyât)* sređene su naknadno u 114 poglavlja *(sûra)* prema dužini. Uz *sûre* je sakupljena u raznim verzijama i predaja *(hadîs)*, osobito o postupcima Muhamedovim, koji predstavljaju kazuistiku uzornih navika *(sunna)*. Na toj se kazuistici osnivaju u prvom redu propisi kanonskog prava *(fikh)* četiriju glavnih pravničkih škola, koje su se razvile u 8. i 9. st.

Muhamed se u svojoj nauci borio protiv politeizma i opasnih socijalnih običaja primitivnog arapskog društva, osobito

protiv krvne osvete i ubijanja djece. Krvna je osveta gotovo istrijebila muško stanovništvo beduinskih plemena, pa je zbog toga Muhamed smatrao neophodnim da preporučuje poligamiju. Opstanak je njegove zajednice bio uskoro ugrožen. To ga je prisililo da se iseli u Medinu. Iz ratova, koji nakon toga dolaze, Muhamed brzo izlazi kao pobjednik. Još je za njegova života osvojena Sirija i Egipat. On je lično sklapao mirovne ugovore i pisao bizantskom caru Herakliju, da se pokori spasonosnom širenju islama.

Muhamed je bio čovjek blage ćudi, koji se u prvom redu borio protiv bratoubilačkih kavgi, ističući na početku svake svoje izjave, da govori u ime »Allahova sveopćeg milosrđa«. Iako mu nauka polazi od starozavjetnog morala: »oko za oko, zub za zub«, u njoj već od početka nalaze mjesta i vrline perzijskog liberalizma, koje je *Lessing* znao da istakne u »Mudrom Natanu«. Po osnovnoj su moralnoj vrijednosti milosrđa *(rahma)* nosioci duhovne kulture islama uvijek osjećali potrebu posrednog ili neposrednog zbliženja nauke Korana s idealima zapadnog kršćanstva. Najteža je osuda zapadne kulture izražena za muslimana u poslovičnoj izreci: »Tamo nema milosrđa.«

Polazeći od tih pretpostavki, na kojima se osniva kasnija iranska liberalizacija i humanistička prerada islama, izabrali smo citate iz Korana za hrestomatijski dio ove knjige.

Politički i mistički elementi nisu ni u jednoj religiji tako usko povezani kao u Muhamedovoj. — Ono što je za kršćansku mistiku značio apostol Ivan Evanđelista, što je Ânanda bio za Buddhu, to je za Muhameda bio njegov nećak Alî. U svjetovnoj je vlasti Alî bio četvrti i posljednji neposredni namjesnik *(kalîf)* Muhamedov. Njegova je vladavina, kao i vlast triju prethodnika iz neposredne okoline Muhamedove, bila kratkotrajna, u doba teških borbi za pobjedu islama. Za vladavine se Alîja (655—661) arapsko islamsko carstvo proširilo do svojih najdaljih povijesnih granica, do Indije i Španjolske.

Nakon Alîja svjetovna vlast prelazi na kalifatske dinastije, od kojih je prva arapska dinastija Umajada (iz Meke) vladala oko sto godina, a sjedište joj je bilo u Damasku. Zatim vladaju Abbâsidi do 13. st., a prijestolnica im je Bagdad. Posljednja je u ovoj liniji bila Otomanska dinastija u Turskoj, čiju je vladavinu dokrajčio Kemal Ataturk 1924.

Vladavina je Alîja značila i u vjerskom pogledu osnovnu prekretnicu u razvoju nauke. Dok većina sljedbenika tradicionalne nauke *(suniti)* priznaju legalnost navedenog dinastičkog slijeda, sekte *šî'ita* ne priznaju vjerski autoritet svjetovnih vladara poslije Alîja, nego njegovim zakonitim nasljednicima smatraju njegove sinove i njihove potomke kao duhovnu lozu *imâmâ*, koja počinje s Alîjem, a završava s legendarnim jedanaestim ili sedmim imâmom, koji treba da se pojavi kao prorok u vrijeme strašnog suda i propasti svijeta. Šî'itska vjera u imâme, koja je prevladala u Perziji i dalje u Aziji, razvila se u svom mističkom iščekivanju novih božanskih objava do vjerske nauke srodne indijskom shvaćanju o *avatarima* (usporedi Krišnu u »Bhagavad Gîti«).

U političkom su pogledu šî'itske sekte bile element nesigurnosti i razdora u islamskom svijetu. To osobito vrijedi za *ismailite*, šî'itske ekstremiste, koji su već 969. g. uspostavili u Kairu nezavisnu vladavinu dinastije *Fatimida*, kao protutežu abbâsidskim kalifima u Bagdadu. Ismailitska je propaganda našla osobito plodno tlo u Perziji, gdje su *Samanidi* željeli da obnove staro nezavisno sasanidsko carstvo. Prirodno je i kulturni otpor protiv arapskih osvajača i njihove nauke ovdje bio najveći. Razlozi su za prodor helenističkih tradicija u islam na ovome politički labavom području bili, međutim, ukorijenjeni mnogo dublje u povijesti.

Iz općepoznatih su povijesnih razloga bili, najkasnije pod kraj 5. st. n. e., putovi utjecaja grčke klasične književnosti u svijet zapadnog kršćanstva potpuno zakrčeni. U to doba na Zapadu nitko više nije razumio grčki. Posljednji je veliki pokušaj, da se Platon i Aristotel u latinskom prijevodu spase za svijet zapadne kulture bio *Boethiusov*, na dvoru Theodorihovom u Raveni (početkom 6. st.), pokušaj, koji nije uspjelo ostvariti. U području su istočnog kršćanstva, međutim, teološke borbe bile na vrhuncu oko 6. st. Grčke su filozofske tradicije, osobito njegovanje logike, nalazile tu plodno tlo primjene. Njihovo se prilagođavanje kršćanskim shvaćanjima u neoplatonskom smislu vršilo u aleksandrijskom i sirijskom području već od 2. st. Tako se jačanjem određenih tradicija ujedno smanjivao registar preživjelih antičkih djela. U 8. st. ovo kulturno dobro antike u tadašnjoj verziji, koju možemo nazvati sirijskom, prelazi u islamsku kulturu. Između 8. i 10. st. čitavo mnoštvo sačuvane grčke kulturne baštine prelazi

u islamski svijet. Prevodilo se uglavnom posredno, sa sirijskog na arapski jezik. Prvi su prevodioci bili kršćani *(nestorijanci)* i Židovi. Slavni je liberalni bagdadski kalif *Harun al Rašid* osnovao prevodilački ured. Interes je najprije postojao za medicinska djela. No grčka je medicina i po svojoj teorijskoj strukturi i po povijesnim okolnostima svoga razvoja u to doba bila nerazdvojivo vezana uz filozofiju. — Kad je Justinijan 529. zatvorio atensku akademiju, grčki su učenjaci našli sklonište u Gjundešapuru u Perziji, gdje je još od 4. st. postojala slavna medicinska škola s istim tradicijama. Drugu su veliku medicinsku školu, aleksandrijsku, Arapi prenijeli najprije u Antiohiju, a konačno u Bagdad. Koliko je bogatstvo grčke kulturno-filozofske tradicije postojalo u perzijsko-islamskom svijetu u 10. i 11. stoljeću, možemo vidjeti iz opisa biblioteke buharskog sultana u Avicenninoj autobiografiji. (V. odlomak u hrestomatijskom dijelu.)

Grčki se utjecaj osjeća već u prvim islamskim teološko-filozofskim diskusijama škole *mu'tazila* u 8. i 9. st., koja je zbog toga i dobila ime nauke »koja ostaje po strani« velikog toka koranske ortodoksije. Taj se utjecaj osjeća još jače u predaristotelovskom razdoblju, u filozofskoj nauci *mutakallimun*. Svim je takvim filozofskim tendencijama u islamu omogućio relativno slobodan i ravnopravan razvitak tek osnivač skolastičke teologije *Ghâzâlî* u 11. st., koji je i sam potjecao iz skeptičkih i neortodoksnih krugova.

Ghâzâlîjevoj reformi zahvaljuje snažni procvat i glavna struja čiste orijentalne mističke misli u islamskoj filozofiji — *sûfizam*, čiju okosnicu tvore veliki perzijski pjesnici *Bistâmi*, *Sanâ'î*, *Attâr* i *Rûmi*. Perzijski je humanist i povjesničar islama *Bîrûnî* bio čuven kao indolog i sanskritista, a studirao je u Indiji. Usto je bio i jedan od najboljih poznavalaca grčke filozofije u 11. st. Spomenuti je pjesnik Sanâ'î prenio i popularizirao u arapskom svijetu Buddhinu priču o slonu i slijepcima *(Udâna* 6, 4). *Ibn Batûta* (14. st.), arapski Marko Polo, u svojim putopisima piše o indijskoj *yogi*, o odnosu među muslimanima i brahmanima u Indiji i o sličnim temama.

Islamski su vladari tek u 11. st. uspjeli da dublje prodru u Indiju i da tu učvrste svoju vlast. U 14. st., pošto su se stišale posljedice krvavih pohoda Tamerlanovih hordi, razvija se pokret idejnog zbliženja, za koje s indijske strane pruža osnovu višnuitska sekta poštivalaca Râme, heroja iz eposa

»Râmâyana«, kao inkarnacije Višnua. Predstavnik te sekte *Kabîr* identificira Râmu s islamskim herojem Alîjem. (»Alîju i Râmi dugujemo život«.) — Ovu tradiciju nastavlja u 15. st. *Nânak*, osnivač vjerskog pokreta Sikha.

Vrhunac vjerske i kulturne snošljivosti u Indiji pod islamskom vlašću predstavlja vladavina *Akbara* u drugoj polovini 16. st. On je proglasio slobodu i ravnopravnost svih slojeva i vjera u svom carstvu. Akbarova je vladavina dala prvi veliki poticaj za prevođenje indijskih klasičnih književnih djela, u prvom redu eposa i purâna na perzijski jezik. Ta tradicija nije prestala ni poslije njegove smrti, a njoj zahvaljujemo i prve evropske prijevode upanišada.[9] Akbar je težio, da ostvari jednu jedinstvenu sinkretističku religiju, pa se odrekao Muhamedova imena, a zadržao samo Allahovo. — U umjetnosti njegova vremena, osobito u arhitekturi, dolazi do sintetizacije indijskih i perzijskih elemenata. Nakon njegove smrti ponovno su se rasplamsale vjerske borbe, a engleska kolonijalna politika nastoji uskoro za tim, za razliku od perzijskog kozmopolitizma, da taj fanatizam raspiri i iskoristi za svoje političke svrhe.

3. POČECI FILOZOFSKE PROBLEMATIKE

Nesistematičnost »objavljene nauke« Korana omogućava razlikovanje »slova« i »duha« u spomenutom apologetskom smislu, traženje suglasja između religije i filozofije. Prva je sistematizacija bila praktične, pravne prirode, a polazila je od šireg pojma predaje *(sunna)*.

Jedan od prvih filozofskih problema, koji se obrađuju s različitih gledišta, zahvaljujući nedovoljnoj jasnoći u »slovu« Korana, bilo je pitanje o slobodi volje. Već se za vladavine Umajada pojavljuju dvije škole — *kadariti* (indeterministi) i *džabiti* (deterministi).

Po Muhamedovim je riječima čovjekova djelatnost dijelom slobodna, a dijelom vođena voljom Allaha. Pritom je, slično perzijskom etičkom dualizmu, zlo djelo vlastite volje, dok putem dobra Allah vodi »koga je njega volja«. Ta Allahova volja ostaje stvar iracionalne providnosti, tako da se njen

[9] Usp. dio o indijskoj filozofiji, pogl. II, 1.

odnos prema svijetu stvorenja može shvatiti deterministički ili indeterministički. Razne se izreke Muhamedove približuju nekad jednom, nekad drugom gledištu.

Teorija o slobodi volje, koju u 8. i 9. st. razrađuje teološka škola *mu'tazila*, pokazuje već obilježja povijesne složenosti, koja se ne mogu shvatiti samo na osnovu općih principa o neskladu duha i slova objave. Prema ovoj nauci fatalistički se determinizam ne bi mogao uskladiti s idejom božanske *pravednosti*, što nas opet podsjeća na perzijski zaokret u obradbi problema slobode. Polazeći od nauke o jedinstvu Allahove prirode i nedjeljivosti njegovog bitka, predstavnici ove škole izvode zaključak, koji nije u skladu s vjerskom tradicijom, da Koran može biti izraz božanske volje samo u određenim povijesnim uvjetima, a ne može biti identičan s vječnom stvaralačkom riječju *(logos)*, koja bi time »postala tijelom«, t. j. odvojenom supstancijom. Problem vremenitosti ili vječnosti Allahove objave ostaje od tada u središtu islamske dogmatike.

Karakteristično je za islamsku teologiju uopće, da se razvija iz prvih sukoba sa stranim filozofskim utjecajima, grčkim i indijskim. Pojam »konzervativne« i »liberalne« teologije izveli su evropski autori adaptacijom mnogo složenijih islamskih termina *mutakallimun* i *mu'tazila*.[10] U odnosu prema mutazilitima mutakallimuni brane »konzervativne« ili »ortodoksne« teze također oružjem grčkih i indijskih dijalektičara. Dok se u nauci *mutazilita*, a još više u nauci škole *dahriya* (»eternalista« eleačanskog kova), protiv koje se mutakallimuni također bore, osjeća u prvom redu prodor materijalnih teza grčkih filozofskih škola, dotle se *mutakallimun* odlikuje preuzimanjem formalnologičkih instrumenata od skeptika i stoika. Zbog toga se stavovi mutakallimuna vrlo često približuju stavovima sofista, materijalista i ateista, kako ćemo u prikazima pojedinih diskusija još vidjeti. Zato ni sam naziv *mutakallimun* ne izražava jednoznačno ortodoksnu teologiju, čiji se pozitivni stavovi jasnije očituju u posebnoj teološkoj struji *kalam*. Negativni pojam sofistike u islamskoj filozofiji dobiva svoju formulaciju i svoj naziv po indijskom, a ne po grčkom izvoru. Termin *sumanîya* u islamskoj teologiji i filo-

---

[10] Usp. M. Horten: *Die philosophischen Probleme*, Bonn, 1910., i uvod u djelo istoga autora: *Die philosophischen Ansichten von Rasi und Tusi*, Bonn, 1910.

zofiji označava već polovinom 9. st. stav prema kojem se »sve nauke razvijaju posve empirički i induktivno«, a jedini je izvor spoznaje pet osjetila. Naziv *sumanîya* odgovara grčkome »*sarmanes*« (prema sanskritu *šramanâ* = asketi), ili »*samanaios*« (prema pâli *samana* — isto značenje), čija je nauka utjecala na razvoj skeptičke filozofije Pironove, a Bardesanes i za njim Porfirije spominju dolazak tih indijskih »*samanoi*« u Rim. Islamski teolozi dolaze u 9. st. u Bagdadu u doticaj s tim Indijcima, koje nazivaju »*sumanî*«. Razlog, da se nauka o svemu što je negativno sa stanovišta islamske teologije, i konzervativne i liberalne, pripisuje upravo ovim »bezbožnicima«, bit će u okolnosti, da je za Indijce apsurdna predodžba o »objavljenoj« nauci, koja je principijelno izvan dosega spoznajnog napora »askete«. *Sumanî* su prvenstveno predstavnici budističkih dijalektičkih škola. Kad im se pripisuje materijalistički stav, onda se često misli i na utjecaje nebudističke *vaišešika* škole, koja naučava atomizam i materijalnost kategorije nebitka, kao i kategorije prostora.

Kršćanski skolastički filozofi nazivaju islamske mutakallimune »*loquentes*« ili dijalektičari. Njihov sistem služi uglavnom formalnom logičkom pobijanju krivovjernih nauka. Tek Ghâzâlîjeva reforma postavlja islamsku teološku filozofiju na čvrstu i jedinstvenu osnovu.

Prelazeći na prikaz neposrednih i širih grčkih utjecaja, vrijedno je upozoriti na metodičku korist najnovijih nastojanja, da se njihove niti uhvate po mogućnosti prije, nego što su se splele u skolastičko tkivo platonsko-aristotelovskih razrada i komentara.

»Iako je arapska filozofija velikim dijelom neposredni nastavak grčkog spekulativnog mišljenja, ona uz to ipak sadržava i vlastite osobine, koje ne potječu iz grčkih uzora. Tim osobinama prijeti opasnost, da budu potpuno zatrpane pod širokim nanosom iz grčkih izvora, kojima se redovno služe komentatori arapske misli!«[11]

Specifičnost se određenih kategorijalnih struktura osjeća najprije u nemogućnosti orijentalnih mislilaca da u potpunosti usvoje ontološke pretpostavke Platonove nauke o idejama, iako im je platonizam metodološki, po svom deduktivnom

[11] Teicher, o. c., 29.

stavu, bliži od Aristotelove nauke. Ni Aristotelova korektura Platonovih postavki, iako je principijelno usvajaju, za njih ne znači metafizičko prevladavanje ili napuštanje Platona. Tu je izvor komplikacija, koje dosežu vrhunac u razradi problema univerzalija i u nerazrešivom čvoru razračunavanja Tome Akvinskog s Avicennom i Averroesom.

Služeći se dobrim dijelom još slabo poznatim i neprevedenim izvorima arapske i hebrejske skolastike, pokušava u posljednje vrijeme *J. L. Teicher* (Cambridge) da zahvati izvornu problematiku islamske filozofije u spomenutim diskusijama mutakallimuna s prvim protivnicima, pa da zatim velike skolastičke struje svede na tako dobivenu osnovu.[12] Prije nego se osvrnemo na njegove zaključke, potrebno je, da nauku *mutakallimuna* razmotrimo s izrazitijeg filozofskog stanovišta. Pritom možemo pokušati da filozofiju *mutakallimun* teoretski podijelimo na tri sloja: logički skepticizam grčkog tipa, azijski metafizički fenomenizam i izvornu problematiku islamskog filozofskog mišljenja.

Logički sloj možemo rekonstruirati u širem povijesnom opsegu prema Averroesovoj diskusiji s ovom školom u doba rasprava o problemu univerzalija. — *Mutakallimuni* negiraju logičko važenje kategorije relacije, za koju Averroes, u razradi Aristotelove teorije, smatra, da je inherentna svim ostalim kategorijama. Sa stanovišta skeptičke kritike, logička funkcija relacije pretpostavlja *regressus ad infinitum*, jer relacija ne postoji samo *među* neposrednim relatima, nego se kao predmetnost višeg reda odnos cjeline prema dijelovima račva do u beskraj. Ovdje se Averroes poziva na stoički stav, da je relacija kao čista misaona kategorija subjektivni dodatak objektivnim relatima, te da ne spada u njihov sloj realnosti.

S ovog je stanovišta shvatljiva skeptička negacija vrijednosti logičkog zaključka uopće. Prema Averroesovu prikazu mutakallimunskih teza, ta se negacija proširuje i na problem univerzalija:

---

[12] Teicherova interpretacija islamske i hebrejske skolastike na ovim osnovima nije još u potpunosti razrađena. Njegov referat na XX. orijentalističkom kongresu u Bruxellesu, 1938., sadržava nacrt pozitivne revizije Averroesove nauke *(Averroes inconnu)*. Stanovištu, koje ovdje citiramo, prethode misli iznesene 1935. u eseju *Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica* (»Giornale Critico della Filosofia Italiana«).

»Ako ne usvojimo nauku o idejama, može li nam se prigovoriti, da za nas univerzalije nisu istinite nego varave i lažne, jer je istinito ono, što na jednak način postoji u razumu i izvan njega?... Mnogi *mutakallimuni* našeg vremena ističu tu aporiju i služe se baš ovim riječima (Aristotelove »Analytica Posteriora«) u pobijanju egzistencije univerzalija. Međutim, njih ne vodi samo to do negacije znanja. Oni ne priznaju ni silogizam sastavljen iz dvije premise, a ni bivstvene predikate.«[13]

Prema shvaćanju Averroesa, univerzalije nastaju (po aristotelovskoj shemi) spajanjem sličnosti i izlučivanjem različitosti u stvarima. Realne stvari, koje su »izvan razuma, zahvaćaju se razumom na drugi način, nego što postoje izvan razuma«. (Ib.)

Argumentom, da univerzalije ne mogu imati osnova u realnosti, jer je svako realno postojanje individualno, zasijeca kritika *mutakallimuna* u najzamršeniji problem islamske skolastike. Zbog pretpostavke o jedinstvu i nedjeljivosti bitka, bitnost *(essentia)* platonskih ideja mora nužno da bude potisnuta u sporno egzistencijalno područje »sjena« i »shema«

Mutakallimun negira i uzročnost kao relaciju logičke prirode, a na osnovu toga i mogućnost kontinuiranog kretanja. Kretanje je moguće jedino u skokovima. Beskonačno je kretanje nemoguće. Negacijom jedinstva svijesti povezuje se ova dijalektička nauka o kretanju i s heraklitovskim shvaćanjem o toku vremena i nepostojanosti zbivanja. Nauka o nepostojanju jedinstva svijesti nalazi se i kod Plutarha, pod heraklitovskim utjecajem.

Ovaj posljednji element nauke o svijesti otvara nam vrata *mutakallimun* nauke u drugi sloj *metafizičkog fenomenizma.*

Averroes, govoreći o problemu svrhovitosti svijeta, zastupa stanovište slično Plotinu, kad kaže da je »postojanje zemaljskih stvari i održavanje njihovih vrsta nužno određeno, te ne može biti posljedica slučaja, kako misle mnogi stari filozofi.«[14]

---

[13] Prema prijevodu S. van den Bergh: *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924, str. 48.
[14] O. c., 141.

Protivnici se toga stava dijele za njega u dva suprotna tabora. Jedni su epikurejci i materijalisti, a drugi su stoici, čiji stav u ovom slučaju zastupa i *mutakallimun* škola. Prema njihovu stanovištu, svrhovitost i božanska providnost, o kojoj se ovdje specifično govori, ograničena je na pojedinca. U ovom se izvodu *mutakallimun* ne suprotstavlja samo materijalizmu uopće, nego se po dva osnovna obilježja svrstavaju u isti red s ostalim sistemima, koji su nosioci specifične islamske problematike ispod ljuske grčkog utjecaja. Ta su obilježja: *ontološki individualizam i akozmizam.* U odnosu prema ovim obilježjima, kao i u nizu drugih problema, potisnut je Averroes, a ne *mutakallimun*, na periferiju islamske misli.

Negacija se jedinstvene i postojane svijesti osniva na pretpostavci, da je bitak samo u bogu, jedinstven i nedjeljiv. Zaključak je svakako za islamsku filozofiju vrlo ekstreman. Kao i logičko-formalne pretpostavke, koje prethode ovoj dijalektici, i ovaj je ekstremni zaključak lakše shvatljiv sa stanovišta indijske nauke o *âtmanu* i Nagârgjunine teorije o ništavilu. I atomistička teorija *mutakallimuna* ima u indijskoj filozofiji dva velika uzora: *vaišešika* atomizam, koji je srodniji grčkome, i atomizam budističke teorije o elementima zazbiljnosti, koju razrađuje Nagârgjunina dijalektika.

U teološkim problemima nalazimo u *mutakallimun* nauci nekoliko karakterističnih osjenčanja u vezi s kasnijim skolastičkim i renesansnim diskusijama o monizmu i panteizmu. Ograničujući božju svemoć *(liberalitas,* po terminologiji koju tomistička skolastika upotrebljava u diskusiji s islamskom) isključenjem kontradiktornosti i nuždom trajne aktivnosti, *mutakallimun* nalazi pozitivnu formulaciju, koja odgovara općem stavu islamskog intuicionizma: Bogu je moguće samo ono što je »predočivo«. — Pod stoičkim utjecajem, ali dosljedno islamskoj manifestacionoj teoriji egzistencije, pretpostavlja se i mogućnost onoga što se nikad nije aktualiziralo. Pretpostavljanje stepena nemanifestiranosti stepenu manifestiranosti bitka, u istočnoj je filozofiji zasnovano ne samo na ontološkim nego i na etičkim principima.[15]

Prelazeći na treći sloj *početne formulacije problema*, možemo se ograničiti na jedan povijesni odnos kao polazište:

---

[15] Ova misao, koja je dovoljno jasno izražena u raznim indijskim shvaćanjima o *dharmi*, dobila je najekstremniju povijesnu formulaciju kod Lao Tsea *(tao)*.

To je prema izvodu J. L. Teichera prvobitni odnos između stavova *mutakallimun* i *dahriya*. Prvi smatraju, braneći koransko-biblijsku tradiciju, da svijet ima početak u vremenu i da je niz prošlih događaja konačan; taj i takav konačni svijet ima atomsku strukturu. Eternalisti *dahriya* smatraju, da je niz prošlih događaja beskonačan i da je svijet vječan; u njemu ne postoje zadnje nedjeljive supstancije; djeljivost supstancije ne zaustavlja se u atomima, nego se nastavlja do u beskraj. Na taj način teza *mutakallimuna* odgovara tezama prvih dviju antinomija kod Kanta, a teza *dahriya* antitezama tih istih antinomija. Dokazni se postupak jedne i druge strane osniva na redukciji *ad absurdum* protivnog stava. Pritom nas »doslovni identitet argumenata, koje upotrebljava Kant, i onih, koje upotrebljavaju arapske filozofske škole, doista zapanjuje«.[16]

Pošto je, kako smo vidjeli, negacija kontinuiranosti kao veze uzroka i posljedice osnovni princip *mutakallimuna*, dolazimo konačno do »Hegelove pretpostavke, da je svijet kontradiktoran sam u sebi, jer je istodobno kontinuiran i diskontinuiran«. Polazeći odatle, Teicher dolazi do zaključka, da se »cijeli razvoj arapske i židovske filozofije može promatrati kao trajan i uspješan napor da se razriješi problem antinomija uma«. Da je to rješenje kantovsko, pokazalo nam je već nekoliko spomenutih primjera iz Averroesove diskusije protiv osnovnih argumenata *mutakallimuna*.[17]

Kao radna hipoteza, Teicherova teorija može u najmanju ruku da nam znatno olakša perspektivno prozrevanje strukturnih slojeva u daljem skolastičkom razvoju islamske misli. Tragajući za stavom prvog skolastičkog filozofa *Fârâbîa* o ovom problemu, Teicher nalazi karakterističan citat iz njegova izgubljenog djela o fizici, gdje se osvrće na stav *mutakallimuna*, pa kaže, da se njihov dokaz o početku svijeta osniva na paradoksnoj pretpostavci, da momenti prošlog vremena aktualno postoje u sadašnjosti.[18]

Na slijedećem stepenu, kod *Avicenne*, problem postaje već potpuno skolastički neproziran. Verbalno, on sintezu dvaju

[16] Teicher, o. c., 32.

[17] Usp. raniju formulaciju stava prema ovoj problematici kod Hortena: »U kasnijoj se razradi razvijaju te smjernice prema kritičkom realizmu srednje linije između dva ekstrema.« (Phil. d. Islam, str. 199.)

[18] Usp. problem materijalne inherencije u indijskoj nauci o logičkom zaključku.

suprotnih stanovišta izražava u kontradiktornoj tvrdnji, da je svijet istovremeno stvoren i vječan. Ovakva stanovišta nas sile, da središnju problematiku islamske skolastike počnemo razrađivati raščlanjujući povijesne slojeve i ukrštena područja kulturnih utjecaja, koji sežu od Indije do Španjolske. Pritom moramo poći od grčkog područja i od razdvajanja platonskog i aristotelovskog sloja u neoplatonizmu.

4. GRČKI UTJECAJI

Opći apologetski karakter islamske filozofije nalaže, da se svi strani utjecaji uravnoteže i prilagode određenim temeljnim principima, od kojih je prvi, da istina kao i bitak ne može biti dvostruka nego jedna i intuitivna u svom korijenu. Time su prejudicirani ponajprije okviri spoznajne teorije u metafizičko-deduktivnom smislu, koji je bliži platonskom nego aristotelovskom obliku mišljenja. Ma da apstraktni karakter ovog eidetskog monizma stavlja mnogo manje prepreka induktivno-empirijskom istraživanju, nego što je slučaj s dogmatskim pretpostavkama kršćanske skolastike, ipak prirodoznanstvena strana ove filozofije u odnosu prema metafizičkoj nikad ne dobiva onakav značaj kakav nalazimo kod Aristotela. S jedne strane »islamska je filozofija izrasla iz razračunavanja istaknutih muslimanskih učenjaka s grčkom filozofijom, a prvenstveno s Aristotelom«,[19] dok s druge strane njeni »mislioci iz višeg kulturnog sloja zastupaju izraziti neoplatonizam, koji preuzima *aristotelovski problemski materijal*, pa se tako uzdiže do naučne visine«.[20]

Prije nego se ograničimo na specifičnost ovih okolnosti, potrebno je da provjerimo, koliko je takav odnos između neoplatonskih struktura i aristotelovskog »građevnog kamenja« svojstven već predislamskim neoplatonovcima, među kojima je naistaknutiji, *Plotin,* aktivno tražio neposrednu vezu s istočnom mišlju Irana i Indije, kao što su to činili i predstavnici drugih filozofskih škola njegova doba.

Platonovoj teoriji o idejama, u kojoj je ishodište i naše problematike, postavlja Aristotel poznata tri prigovora:

---

[19] R. Jockel: *Islamische Geisteswelt* (Darmstadt, 1954), str. 16.
[20] Horten: *Phil. d. Islam,* str. 260.

1. *Metoda* dokazivanja nije dovoljno uvjerljiva u pogledu egzistencije, koju Platon pridaje svome pojmu ideja; ona je i suviše metaforična i mitska.

Islamska filozofija općenito uvažava prvi dio ovog prigovora o egzistenciji ideja. Drugi dio, metaforičnost izvoda, odgovara orijentalnom stilu metafizike svjetlosti i njenoj apologetskoj tendenciji.

2. *Razdvojenost ideja od stvari*, transcendencija ideja, vodi pri uspostavi odnosa jednih prema drugima u *regressus ad infinitum*.[21] — Problem »sudioništva« *(participatio)* stvari u idejama i obrnuto nije riješen.

Na važnost problema *regressus ad infinitum* u ontološkom odnosu sudioništva *(secundum prius et posterius)* već smo upozorili u prikazu škole *mutakallimun*. Islamski je stav u ovoj problematici bitno različit od kršćanskoga. Avicenna razrađuje pojam »nužnog bića« čija je djelatnost trajna. Po tom je shvaćanju proturječno govoriti o prvom uzroku u vremenskom slijedu, kako to pretpostavlja kršćanska teorija o stvaranju svijeta. — Za islam je neusvojiva Platonova mitološka predodžba, prema kojoj bi ideje lebdjele iznad Demiurga, odvojene jednako od njega kao i od »sublunarnog« svijeta. — Time dolazimo na područje slijedećeg prigovora:

3. Teorija o idejama ne može razjasniti *problem bivanja i promjena* u svijetu.

Problem je odnosa bitka i bivanja za islamsku filozofiju nerješiv u okviru dualističkih shema, kako platonskih tako i aristotelovskih. Principijelni je monizam ostao osnovna poteškoća, da se islamska misao prilagodi grčkim strukturama. — Što onda daje poticaja pokušajima, da se tako izravnanje ipak traži? Najprije Aristotelova negacija odvojenog bitka ideja, a zatim neoplatonski pokušaj sinteze putem sudioništva. Taj se pokušaj, međutim, lakše prilagođava kršćanskom shvaćanju o božanskom trojstvu nego islamskom apstraktnom monizmu.

[21] Aristotel, Met. I, 9, 990 b. — (Ako za svaku grupu sličnih predmeta postoji ideja, onda mora postojati i takva ideja, koja vezuje tu ideju s njenom predmetnom grupom, u ovom slučaju ideja »trećeg čovjeka«, koja vezuje predmetnost ljudi kao pojedinaca i opću ideju čovjeka.)

Problem integracije Aristotela u platonizam postaje tako od bitne važnosti za islamsku skolastiku. Neoplatonsko rješenje polazi od konstatacije, da ni Aristotel ne uspijeva razjasniti vezu između metafizičkog bitka duha i njegovih misaonih formi na jednoj strani, a materije i njene funkcionalne veze s formama na drugoj.

Neoplatonska shema odgovara perzijskom *mazdaizmu* u pretpostavci, da između vrhovnog bića, koje je jedinstveno i izvankategorijalno, i realnog svijeta postoji stvaralački duh, koji formira materiju, dok ona, posredno ili neposredno, također potječe iz njega. Kao što u idealnoj sferi mazdaističkog »mudrog duha« (Spanta-Manyu) nalazimo šest »besmrtnih vrlina«, tako i u kasnijem neoplatonizmu dolazi do sve određenije diferencijacije pojmova *nus* (*νοῦς*) i *logos* (*λόγος*). *Nus* ostaje riznica vječnih ideja, dok se idejni aspekti, koji djeluju u stvarima, nazivaju *logoi*, iako se to razlikovanje ne smatra ontički realnim. — Na problem *logosa* kao izraza (»riječi«) vječnog uma naišli smo već u prvoj islamskoj teološkoj problematici *mu'tazila*.

Philon Aleksandrijski, glavni predstavnik hebrejske komponente u helenističkoj filozofiji (na prijelazu u našu eru), prenosi na pojam vrhovnog bića obilježja jedinstva i transkategorijalnosti, koja su se u antičkoj filozofiji pridavala materiji, pa na taj način daje podlogu neoplatonskoj sintezi.[22]

Islamskoj filozofiji potpuno odgovara neoplatonska pretpostavka, da je Aristotelova nauka detaljnije razradila problem zbiljskih odnosa u užem području iskustvene realnosti, a da Platon te odnose promatra iz šire metafizičke perspektive. Principijelno, Aristotelova nauka o formama može se promatrati kao dio Platonove nauke o idejama, dok obrnuto nije moguće. Tu tvrdnju neoplatonovci dokazuju tako, da iz raznih Platonovih stavova izvode jedan određeni sistematizirani prikaz osnovne nauke. U duhu tog prikaza svaka pojmovna povezanost ne vodi do ideje, nego ideje postoje samo o predmetima u prirodi, a ne o umjetnim tvorevinama. Isto tako ideje ne postoje za područje moralnog zla, jer zlo postoji samo u pojedincu, a ne u prirodi kao cjelini. Zlo je negativne prirode *(privatio)*, na dnu stupnjevanja bitka. Ideje se, konačno, tiču

---

[22] Usp. G. Kafka u. H. Eibl: *Der Ausklang der antiken Philosophie* (Knj. 9., Kafka: *Geschichte der Phil. . . .*), str. 312.

kvaliteta i odnosa prirodnih predmeta, a ne njihove supstancije. — Platon u »Timeju« polazi od predmeta u prirodi, a u »Sofistu« pretpostavlja i nebitak kao jedan od vrhovnih pojmova. — Tako neoplatonovci nastoje zadovoljiti prvi Aristotelov prigovor.

Na prigovor, da su sličnost i sudioništvo stvari u idejama tek pjesničke metafore, kojima se Platon služi zato, da premosti jaz između ideje i realnosti, odgovaraju neoplatonovci, da sličnost može biti metafora, ali sudioništvo ne, jer ni sam Aristotel ne može na drugi način razjasniti vezu forme i materije nego inherencijom te vrste. Na prigovor o *regressus ad infinitum* jedini je mogući odgovor, da bitak ideja nije identičan s bitkom egzistentnih stvari. Taj problem potanje i samostalnije razrađuje Avicenna u svojoj teoriji (racionalnog) vremena i (intuitivnog) trajanja, a kasnije Averroes u polemici s njime. Teorije o stupnjevanju bitka i o negativnosti zla također nose snažna obilježja orijentalnog monističkog mišljenja i nalaze najpotpuniju razradu u Avicenninoj teoriji emanacionizma.

Na treći se Aristotelov prigovor izvodi odgovor iz »Timeja« tako, da se na osnovu hipoteze o jedinstvu ideja u Autozoonu i o jedinstvu duša u svjetskoj duši ideje povezuju sa stvaralačkom snagom Demiurga u jedinstveni princip, koji se na taj način približuje mazdaističkom. U »Sofistu« Platon razlikuje pojmovnu bit ideja i njihovu pokretnu snagu, *dynamis*. Svojstvo kretanja, koje tako pridolazi svojstvu mirovanja u idejama, ne stvara proturječnost, nego odnos adekvatan onome između jedinstva i mnoštva. — Problem jedinstva i mnoštva duša bio je kritičan za skolastički nesporazum islama i kršćanstva. Zbog toga je već Fârâbîjeva teorija na Zapadu shvaćena kao ateistička. Karakteristično je, da stav islamskih skolastičara, a u prvom redu mističara, u tom pogledu ne odgovara islamskoj dogmi o uskrsnuću tijela, nego je tumači »u prenesenom smislu« u bitno indijskom impersonalističkom duhu, kako ćemo u daljem razvoju problematike još vidjeti.

Razvoj nauke o idejama prolazi tako ove stupnjeve:

1. Kod Platona i Aristotela prevladava grčki dualizam u raznim smjerovima: duh i materija, oblik i materija (sadržaj), univerzalna ideja i individualna pojava.

2. Kod neoplatonovaca duh postaje tvorac materije u iskonskom smislu. Time još nije prevladan dualizam oblika i materije, a ni dualizam općeg i pojedinačnog.

3. Islamska filozofija, nastavljajući razvoj u monističkom smjeru, polazi od sjedinjavanja forme i materije u pojmu bivstva *(essentia)*, pa se usredotočuje na rješavanje odnosa tog bivstva prema individualnom biću (Fârâbî) i prema egzistenciji uopće (Avicenna).

Za bolje razumijevanje daljeg razvoja čini nam se korisnim anticipirati na osnovu ovih prethodnih podataka zaključak, do kojeg nas vodi čitav ovaj tok misli, naime, da je problem jedinstva egzistencije, za čijom integracijom islamska filozofija u prvom redu teži, mnogo teže riješiti nego problem idealnog jedinstva istine, koji je prevladao u zapadnoj spoznajnoteorijskoj orijentaciji filozofije. Zapadna se filozofija od Platona do danas znala zadovoljiti potiskivanjem ontološkog dualizma u pozadinu fenomenoloških pretpostavki spoznajne teorije. Za islam je princip ontološkog monizma ostao uvijek u prvom planu diskusije.

Indijska se teorija *mâye* pokazala mnogo bližom i privlačnijom za islamske mislioce, no ni njezino rješenje, koje je u biti fenomenološko, nije moglo da prodre kroz ortodoksni otpor, kako ćemo vidjeti u modifikacijama islamske teorije o *nirvâni*. Pretpostavka o identitetu *âtmana* i *brahmana* (problem *ittihâd* u islamskom panteizmu; v. kasniji prikaz) principijelno je pristupačna islamu u mnogo većoj mjeri nego kršćanskim pretpostavkama mistike (u vezi sa spomenutim problemom individualnosti duše). Uza sve to monizam islama ostaje na različitoj — *realističkoj* — pretpostavci, koja dominira u razradi središnje skolastičke problematike, na koju sada prelazimo.

5. ISTOČNOISLAMSKA SKOLASTIKA

Istočnoislamska filozofija može se promatrati kao posthelenistički razvoj iranske misli za razliku od zapadne, maursko-španjolske skolastike kasnoga Srednjeg vijeka. Zato u islamskoj skolastici razlikujemo dva razdoblja i dva područja. Postoje i sistematski razlozi, da se Averroesova problematika,

karakteristična prvenstveno po svome odnosu prema zapadnoj filozofiji, razmatra izvan kruga iranske srednjovjekovne misli, koja s misliocima kao što su Suhrawardî ili Tusi postiže svoju sistematsku zaokruženost, ma da se time ne izolira od maursko-andaluzijskog razvoja, koji preuzima s jedne strane Avicennin racionalizam (Averroes, Murtada), a s druge sûfički misticizam (panteista Ibn Arabî).

Ti odnosi postaju jasniji već iz kratkog kronološkog pregleda glavnih imena i smjerova, kojima ćemo se baviti u slijedećim poglavljima:

— Abû Nasr Mohammed ibn Mohammed ibn Tarhân Al-*Fârâbî* (870—950), Iranac iz pokrajine Fârâb u Transoksaniji, poznat pod latiniziranim imenom *Alfarabius.*

— Abû Alî Al-Husain ibn Abdullâh *Ibn Sînâ* (980—1037), Iranac iz Buhare, poznat pod latiniziranim imenom *Avicenna.*

— Šihâb Al-Dîn Yahyâ ibn Habâš ibn Amîrak Al-*Suhrawardî* (al-Maktûl, t. j. pogubljen zbog svoje nauke), Iranac iz Alepa (1155—1191).

Kasniji procvat islamske skolastike, u doba pomicanja njenog težišta prema Zapadu, zahvaljuje svoj razvoj Irancu

— Abû Hâmid Mohammed ibn Mohammed At-Tûsî Aš-Šâfi'î Al-*Ghâzâlî* (1058—1111), koji je teološkom reformom proširio mogućnosti filozofskih diferencijacija, grčkog utjecaja s jedne strane, a sûfizma, čiji je položaj u islamu legalizirao, s druge. Njegov se položaj u islamskoj teologiji može usporediti s Tomom Akvinskim u kršćanstvu. Pod neposrednim i posrednim utjecajem njegove reforme, islamska se filozofija kasne skolastike razvija u dva smjera. U iranskom području

— Fahraddin *Râzî* (umro 1209) i

— Nasiraddin *Tûsî* (umro 1273),

obojica poznati komentatori Avicenne, predstavljaju u krugu teoloških filozofa proširenje grčkog utjecaja na islam, u većoj mjeri nego kod Ghazâlîja. Racionalistička tendencija potpuno prevladava nad mističkom. — U ma-

ursko-španjolskom području razvijaju se strani utjecaji u neortodoksnim smjerovima, od kojih spominjemo:

— Abûl Valîd Mohammed ibn Ahmad ibn Mohammed *Ibn Rušd* (1126—1198), poznat pod latiniziranim imenom *Averroes*, rođen u Španjolskoj, gdje je većim dijelom živio i djelovao. Za aristotelovsku filozofiju, čiji je bio najdosljedniji predstavnik, predobio ga je sjeveroafrički filozof *Ibn Tufail (Abubacer)*.

— Uz Ibn Rušda i školu kojoj pripada, vrijedni su spomena osobito španjolski panteistički filozofi i mistici kao *Ibn Arabî* (1165—1240), koji polazi od sûfizma, pa na osnovu uvjerenja o panteističkom jedinstvu bitka propovijeda jednakost svih religija — ili *Murtadâ* (umro 1437), kojega ćemo također u nastavku citirati. Ipak će ovaj krug zapadnih mislilaca ostati izvan opsega našeg prikaza, čije je težište istočna, prvenstveno iranska filozofija u okviru opće problematike islama.

Zaokret istočne islamske filozofije prema staroperzijskom idealizmu svjetlosti, koji kod Suhrawardîja ostaje pretežno u okviru polemike s grčkim filozofskim tradicijama, našao je već ranije svoj samostalni izraz pod neposrednim azijskim, pretežno indijskim utjecajima, pod kojima već krajem 9. st. počinje da se oblikuje jedinstvena filozofsko-mistička struja, čiji su glavni nosioci:

— Abû Yasîd (Bâyasîd, kako se sam naziva u svojim djelima) Taifûr ibn Îsâ ibn Surûšân Al-*Bistâmî*, potomak perzijske mazdaističke porodice, umro 874.

— Abu'l Kâsim b. Muhammed b. 'Al'-*Gjunaid* al-Khazzâz al-Kawârizî, umro 910.

— Abûl-Mughîs Al-Husain ibn Mansûr ibn Mahammâ Al-Baidâwî Al-*Hallâgj* (858—922).

FÂRÂBÎ

Fârâbî je za islamsku skolastiku »drugi učitelj«. Prvi je bio Aristotel, a treći i posljednji Avicenna. Kao prvi veliki komentator Aristotela u islamskoj filozofiji, Fârâbî je ujedno

i najbolji dokaz za tezu, da je »čisti aristotelizam nepoznat istočnom islamu«.[23]

Razumljivo je, da Fârâbîjevo razjašnjenje spoznajnog procesa polazi od aristotelovske tendencije povezivanja forme i materije, potencije i akta. U tom smislu i on polazi od Aristotelove slike o »pečatu« koji se utiskuje u vosak. (V. prilog u Hrestomatiji.) — Ipak, njegova je analiza pojma *materia signata* usmjerena u fiziološkom smislu na moderan način. Problem sintetiziranja utisaka dolazi u središte pažnje. U razradi se Aristotelova pojma materije ne zadovoljava općim isticanjem tvrdnje, da materija ne ostaje nikada posve pasivna i amorfna, nego polazeći od snage prihvaćanja i prilagodljivosti kao njenih bitnih obilježja, uočava prednosti Aristotelove relativizacije ovog pojma sa stanovišta kritičke razrade spoznajnog procesa:

»U pozadini su vanjskih organa položene mreže i zamke za oblike osjetnog opažanja... Snaga je oblikovanja smještena i sređena u prednjem dijelu mozga.«

Kao svi islamski skolastici i humanisti i Fârâbî je bio svestrano klasički obrazovan. Poznavao je temeljito sve tri osnovne discipline: medicinu, matematiku i logiku. Astronomija je bila ogranak geometrije, a teorija muzike ogranak aritmetike. Muzika je bila omiljeno područje Fârâbîjevo. Njegov veliki nastavljač, Avicenna, bio je slavan po svojoj liječničkoj karijeri. Prirodoznastveni je empirist bio i Fârâbîjev stariji suvremenik *Râzî (Rhazes)*, u diskusiji s kojim je oštrio svoje kritičko gledište i ambiciju, da filozofsku spekulaciju podigne iznad Râzîjeva prakticizma. Nasuprot Râzîjevoj potpuno induktivnoj eksperimentalnoj metodi, Fârâbî naglašava logičku sigurnost dedukcije. Tako u metafizičkoj primjeni svog aristotelizma zalazi u prve skolastičke teškoće svoga razdoblja. Te polazne teškoće povećava snažan utjecaj sûfičkog misticizma, koji prožimlje čitavo Fârâbîjevo djelo i njegov aforistički stil.

Na Platona nas podsjeća osnovna islamska predodžba o »igri sjena« *(zill)*, čiji se »obrisi« *(rasûm)* ocrtavaju na tamnoj plohi, kad na nju padne zraka svjetlosti i »prida im egzistenciju u optičkom slijedu«.

---

[23] Horten: *Phil. d. Islam*, 62.

Zahvaljujući dobrim dijelom sistematskim nepotpunostima, kod Fârâbîja se najjasnije očituje razlika tipične islamske metafizike od Platonove nauke o idejama. Islamski je ontološki realizam vezan s nominalističkim stavom u problemu univerzalija.

Dok Platon ideje stvari shvaća kao prvi bitak, prema kojemu se zemaljska egzistencija odnosi kao niži stupanj bitka, dotle islamski »ekstremni realizam« smatra da je bitak idejâ reduciran i da mu egzistencija mora pridoći izvana, da bi dosegao stupanj zemaljskog bitka. — Dok su prema Platonovu »mitosu svjetlosti bivstva određena kao prasvjetlosti, koje u svojoj biti nose svjetlost egzistencije i iz kojih pravi bitak zrači u niži svijet, stvarajući zemaljske stvari kao oslabljeni izraz prasvjetlosti, dotle se u islamu ideja nepostojanja može usporediti s mitosom tame, čije su „supstancije" tamne sheme, u koje svjetlost opstanka pridolazi iz drugog nekog izvora«.[24]

Tako dolazimo do predodžbe neke vrste egzistencijalne plime i oseke i do pojma relativnog nebitka supstancijalnih shema, koje nadomještaju platonske ideje. Ta se filozofija nebitka kristalizira u islamskom misticizmu osobito pod indijskim utjecajima.

U ovom se toku misli ocrtava ujedno i razlika islamske teorije manifestacije od klasičnog emanacionizma. Putovi se zapadnih i istočnih utjecaja razilaze u sferi *logosa*. Tu se relativni nebitak u spomenutom smislu razdvaja od bitka kao »relativnog jedinstva« *(ahadîyah)*. Karakteristične su u tom smislu riječi Fârâbîjeva komentatora:

»*Ahadîyah* je najraniji božanski stupanj, iako su u bitku svi stupnjevi izjednačeni, a tek um zaključuje, da su jedni ispred drugih, da na pr. život prethodi znanju, a znanje htijenju. Tako treba rasuđivati o stanju stvari.«

Iz ovog se sloja granaju, prema istom komentaru, dva »veličanstvena« ogranka: »veličanstvo općenite spoznaje« i »veličanstvo pojedinačne spoznaje« ili »konkretne pojedinačnosti« *(ainîyah)*.

Rascjep bitka i bivstva (egzistencije i esencije) koji se otvara kod Fârâbîja, a koji kasnije skolastika nastoji da pre-

[24] Horten, id., 56.

mosti, sili nas da se osvrnemo na neke karakteristične stavove u vezi s dualističkim sklonostima grčkih utjecaja:

Ghâzâlî je žigosao nauku o svođenju kozmičkog razvoja na »prvi uzrok« kao herezu grčke filozofije. Tako dolazimo do radikalne formulacije: »Bog nije „uzrok" svijeta.« — Odnos uzroka i posljedice u ontološkom smislu smatra islamski filozof priznavanjem dualističke teze. Odnos ranijega i kasnijega, kako smo vidjeli, uvjetovan je samo prirodom relativne spoznaje razuma.

Za dalji je tok izlaganja važnije upozorenje o osnovnoj dihotomiji, u metafizičkoj pozadini teorije o esenciji. Izvorni se pojam prabivstva *(haqîqa)* i specifičnih bivstvenih izražaja *(haqâ'iq)* može pravilno shvatiti tek iz drugih, orijentalnih pretpostavki islamskog monizma. Odatle se izvodi i značenje raznih termina, koji se odnose na pojam bivstva. U okviru su grčke problematike odlučna dva osnovna smisla ovog pojma: logičko bivstvo *(mâhîya,* lat. *quidditas)* i intuitivno bivstvo zornog lika *(sûra,* možda najsrodnije indijskom pojmu *rûpa).* Logičko se bivstvo dobiva određivanjem graničnih linija *(tahdîd)* razumskih pretpostavki, no time još ne dolazimo do zahvaćanja realnog bivstva svijeta. Proces intuitivnog zahvaćanja bitno je drukčiji, a isto tako i podloga realnosti, koju on zahvaća. Bitak ostaje skriven iza igre svijetla i sjene, koju nam razotkriva *mâhîya.* Ta je skrivenost posljedica apsolutnog jedinstva bitka, njegove subjektivno-objektivne nerascjepivosti. Zato ni u »sublunarnoj sferi« spoznajnog procesa zahvaćanje individualne predmetnosti ne uključuje nužno elemenat egzistencije.

Od te spoznaje polazi islamska skolastika. Njezin problem ostaje skoncentriran na pitanje: *Što znači postojati?*

Tako stvoren dijalektički odnos bivstva i bitka Fârâbî pokušava da riješi identificiranjem egzistencije stvari s njihovom individualnošću i ograničenošću. Egzistencija je djelatnost shvaćena kao *principium individuationis.* Ideje su za Fârâbîja univerzalne kao i za Platona. U božanskoj spoznaji postoji samo općenito. Individualizacija je izdvajanje iz te općenitosti, uvijanje u veo spoljašnosti. I taj proces ima dva aspekta: S jedne strane (na koju Fârâbî stavlja naglasak u prvom od svojih »Dragulja u prstenu«) konkretizirane su stvari *»to tu« (huwîya, τόδε τι,* vedântinsko *tad).*

No, aristotelovski je pojam *τόδε τι* doživio u međuvremenu bitne promjene u shvaćanju njegova opsega. Za islamsku skolastiku osobito je važna stoička teorija, u kojoj je *τί* vrhovni pojam, a kao neposredna datost *(wugjida)* dijeli se na razumsku i izvanrazumsku datost, prema kriterijima esencijalnosti, koje smo gore naveli.

Shvatljivo je, da su kasniji nezavisni mislioci iz ovakve formulacije problema individualnosti povlačili i drugi tipičniji orijentalni zaključak, da se »individui nazivaju spoznajnim oblicima«.[25] Fârâbîju je, međutim, bolje odgovarao prvi, eidetski aspekt pojma *τόδε τι*, koji je nesumnjivo bliži Aristotelu.

Povežemo li sada razvojnu tendenciju, koju smo zapazili u prvoj razradi aristotelovskih principa kod Fârâbîja, s ovom naoko posve metafizičkom problematikom individualnosti, možemo shvatiti neke od razloga, zbog kojih nominalistički stav prema univerzalnosti ideja, nametnut religiozno-metafizičkim pretpostavkama o nedjeljivosti bitka, nužno dovodi do razrade problema logičkih esencija *(mâhîya)* u smjeru transcendentalnog shematizma, koji nas u prvom redu podsjeća na Kanta.[26]

Od platonske slike o »igri sjena« *(zill)* i njihovih »obrisa« *(rasûm)*, možemo prijeći u klasifikaciji ove važne terminologije na oznake »praznog lika« i »prazne forme« *(šiklun, šaklun)*, »prazne strukture« *('aškâl)* i »sheme« stvari *('ašbâh)* u posve apstraktnom smislu, koji je principijelno isti za »ljude i sve ostale stvari«.[27] Pokušamo li s misticima, kojima je Fârâbî blizak, da te sheme ponovno humaniziramo u svijetu *mâye* i *samsâre (kaun)*, tada ih možemo shvatiti kao »prazne građevine« *(hayâkil)*, koje prema spomenutoj slici plime i

---

[25] Prema Hortenovu *Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik* (objavljen kao II. dio studije *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, 1928., u zbirci »Materialien zur Kunde des Buddhismus«, 13. sv. — U nastavku ćemo ovo djelo citirati kao *Lexikon*.) — Str. 80

[26] Sugestivna je osobito Heideggerova interpretacija (u djelu *Kant und das Problem der Metaphysik*), koja s ontološkog stanovišta analizira »utemeljenost« pojma u shemi (II. izd., str. 94) kao ostvarenje u osjetnosti *(Versinnlichung)* ili imaginativno oslikavanje pojma. Mislimo prvenstveno na stavove ove vrste: »Transcendencija se prema tome obrazuje u osjetnom ostvarenju *(Versinnlichung)* čistih pojmova« (str. 87.) — Izražena u terminologiji islamske skolastike, svrha je filozofske spoznaje da svede relativno jedinstvo *(ahadîyah)* pojmovne i zorne esencije na njihovo iskonsko jedinstvo *(haqîqa)* kao ontološku podlogu transcendencije bitka, a u tome je i metafizičnost Heideggerove spoznajne problematike.

[27] Horten: *Lexikon*, str. 115. — »Čovjek tada postaje shema.«

oseke čekaju, da bog, »koji je punoću svog bića prenio u *logos*, dođe i do njih«. *(Hallagj)*

U tom shematskom smislu individualizacije, ideje su »moguće« i kontingentne. Egzistencijalna nužda nije njihovo bitno obilježje, a vidjeli smo, da se pri tome pretpostavlja i logička mogućnost onoga, što se nikada ne će aktualizirati. *(V. mutakallimun!)*

S jedne strane odavde proizlazi za islamsku skolastiku dokaz o postojanju boga na osnovu kontingencije (Allah nam je bliži nego naše vlastito individualno bivstvo), koji je i u kršćanstvu našao odjeka. S druge strane, Fârâbîjeva spoznajna teorija ovdje nailazi na krajnju i nepremostivu metafizičku prepreku: Kako može nerealna bit postati nosilac realne egzistencije?

Fârâbî sam ovu poteškoću, koja je potpuno logička, a ne proistječe iz pretpostavki metafizike svjetlosti i nauke o manifestaciji, na koju smo na kritičkim mjestima ukazivali, uopće ne rješava. Za njega se bit u svom iskonskom obliku, kao *haqîqa*, t. j. prije diskurzivno-eidetskog rascjepa, suprotstavlja individualitetu, pojedinačnom nosiocu egzistencije. Proturječnost u ovom dualizmu nalazi tek njegov veliki nastavljač.

IBN SÎNÂ (AVICENNA)

U odnosu prema Fârâbîju odlikuje se *Ibn Sînâ (Avicenna)* zaoštravanjem realističke tendencije u problemu univerzalija, a isticanjem važnosti induktivnog iskustvenog mišljenja u spoznaji bivstvene prirode stvari. Grčki utjecaj u istočno-islamskoj skolastici dostiže kod njega vrhunac.

U tom smislu Avicenna nastoji, da islamski monizam spasi na štetu nominalističkih pretpostavki, koje su bolje odgovarale teološkoj tradiciji. Time se istovremeno udaljuje od aristotelovskog utjecaja i približuje neoplatonskom. U vezi se s tim utjecajem kod njega najsnažnije očituje i teorija emanacije. Nove ideje, po kojima se njegova filozofija odvaja i od grčkih i od islamskih tradicija neposrednih prethodnika, formuliraju se u vrlo istančanim slojevima problematike. Njihova pravilna ocjena pretpostavlja usto i poznavanje kompliciranih povijesnih okolnosti, pa se zato i sudovi stručnjaka, koji su u posljednje vrijeme proučavanju Avicennina djela

posvetili sve više pažnje, još u mnogome razilaze. Složenost se povijesnih okolnosti jasno ogleda već iz biografskih podataka o njemu:

Avicenna »je mnogo čitao. Proradio je Aristotela — i Plotina — povezao ih je u jednu misao, koja je ostala vrlo lična, jer nije bio toliko pasivan, da ne bi „ispravljao" svoje učitelje.«[28]

Pritom je i Plotinovu filozofiju upoznao pod Aristotelovim imenom u djelu „Aristotelova teologija", koje se sastoji od odlomaka Plotinovih „Enneada", kojima je pridodan i jedan odsječak iz Porphyrija.[29]

Središnji je problem islamske skolastike međusobni odnos triju činilaca:

esencija (bivstvo),

egzistencija (postojanje ili relativni bitak),

individualnost (pojedinačna aktualizirana realnost).

Fârâbî je esenciju suprotstavio individualnosti i na taj način problem egzistencije potisnuo u pozadinu. Avicenna polazi od odnosa esencije i egzistencije kao osnova za dosljednije rješenje. Egzistencija je u smislu Fârâbîjeve individualne aktualizirane stvarnosti isključena iz područja esencijalnog bitka. Kritični pojam u razradi Avicenninog sistema na svim područjima postaje *kontingencija (imkân).*

Prema Aristotelovoj definiciji kontingentno je ono, što može isto tako biti kao i ne biti. U logici je kontingencija jedan od četiri modaliteta: nužno, moguće, nemoguće i kontingentno. Avicenna isključuje takav modus kontingencije iz razloga ontološke prirode, kontingenciji kao slučajnost u svijetu nema mjesta u njegovoj kozmologiji. Avicennina se filozofija polarizira oko odnosa *»nužnog i mogućeg bića«*.

Da bismo shvatili taj odnos, potrebno je da se vratimo na već citiranu Avicenninu sliku »čovjeka koji lebdi«. Evidencija je njegovog *»Cogito« (tubût'anniyyatihâ* = izvjesnost o vlastitom biću) intuitivna. Nemoguće je zamisliti da »nužno biće«

---

[28] A. M. Goichon, o. c. 16. — Usp. u hrestomatiji odlomak iz autobiografije.
[29] Id. 10.

ne postoji. Svaki bi pokušaj racionalnog dokazivanja ovog prastava vodio u *regressus ad infinitum.* Njegov je smisao moguće samo razjašnjavati, a ne dokazivati. Na logičke ćemo se posljedice tog stava osvrnuti kasnije. U ontološkom toku misli analiza ovog pojma pokazuje, da *redukcija egzistencije* bića u svijetu ne dovodi um do kontradikcije. Tu je bitno razilaženje od Fârâbîja. Daljnji je zaključak, da bića koja egzistiraju u svijetu moraju biti u određenom smislu efekt »nužnoga bića«. Za razliku od »nužnog bića« njihova je egzistencija samo moguća, promatrana sama za sebe i individualno. Bitna je osobina »nužnog bića« njegova nužna i trajna djelatnost, a to znači pridavanje egzistencije »mogućim bićima«. Zato u odnosu prema »nužnom biću« i »moguća bića« dobivaju obilježje nužnosti, tako da definicija modusa »mogućnosti« isključuje kontingenciju u smislu slučajnosti individualne egzistencije.

Kako smo spomenuli, Avicenna iz ovog stava povlači niz zaključaka na području logike. Uz ukidanje je modusa kontingencije važan u prvom redu njegov stav u teoriji definicije. Razlike se od aristotelovskog shematizma osjećaju najbolje, kad se čita Averroesova polemika s Avicenninim tezama: Avicenna smatra, da su pokušaji definicije evidentnih aksiomatskih pojmova, kao što su potencija i akt, jedinstvo i mnoštvo, ili Euklidova definicija broja, *circulus vitiosus.* Avicenna smatra dalje, da dokazi o postojanju boga spadaju u metafiziku, a da su u fizici potpuno suvišni, dok Averroes ističe, da su »rezultati fizike o egzistenciji ovakvih posebnih principa ... nužna i osnovna pretpostavka metafizike«.[30]

Uza sve to Avicenna nastoji, da okvir Aristotelove logike ne razbije proširujući ga. Uvodeći deskriptivnu definiciju, ima za uzor Galiana. Polazeći od stoika, s kojima se inače u mnogim stvarima ne slaže, razrađuje hipotetski silogizam. »Osam stoljeća prije Hamiltona uvodi kvantifikaciju predikata.«[31] Ističe važnost uvjeta, pod kojima se donosi sud (vrijeme, mjesto i okolnosti).

Sve te reforme u formalnoj logici odgovaraju određenim potrebama spoznaje, koje su daleko od toga, da bi bile uvjetovane samo metafizičkim konstrukcijama: Stoičke teorije o

---

[30] *Epitomi,* str. 4.
[31] Goichon, o. c. 47.

hipotetskom silogizmu nadmašuje eksperimentalnom metodom, primjenjujući u medicini mnoga pravila, koja su na Zapadu formulirali tek moderni mislioci.

O njegovu djelu »Istočna filozofija«, od kojeg su sačuvani samo dijelovi, piše *A. M. Goichon:*

»Njegova bi nam „Istočna filozofija" razotkrila nesumnjivo misao, koja je neobično bliska našoj renesansi. Već u svojim „ispravcima", koje tu i tamo provodi u aristotelovskoj logici, uz izjave najvećeg poštovanja za to djelo, opravdava uvjerenje, koje je imao namjeru da opširnije obrazloži, t. j. da je napredak istočnih učenjaka u nauci otvorio nove putove znanju. Grčke metode mišljenja ostaju osnovne, ali potrebe vremena iziskuju dalji napredak.«[32]

Sam Avicenna, razrađujući Aristotelovu silogistiku u djelu *'Išârât* daje upozorenje ove vrste:

»Ne obraćaj pažnju nikome tko kaže, da autor određenog dokaza upotrebljava samo pretpostavke koje su nužne i one koje su moguće u većini slučajeva, a da ne pretpostavlja ništa drugo ... U naučnim pitanjima uopće ne istražujemo ono što je bitno i konstitutivno. To ti je već bilo poznato, a znadeš i za pogrešku onih, koji se suprotstavljaju ovoj metodi.«[33]

Neki nam predmet može biti poznat samo po svojoj djelatnosti, a ne po bitnosti. U takvim se slučajevima prirodoznanstvenog istraživanja učenjak zadovoljava »da istražuje samo uzrok« iskustvenog činioca. Takvom spoznajom uzroka iz posljedice redovno ne spoznajemo bit uzroka nego samo njegovo činjenično stanje. Empirijsku istinu te vrste Avicenna označuje riječju *sidq*, a ne *haqîqa*, terminom za logičku bit, koji smo već spomenuli. Na drugim mjestima u svojim djelima ističe neispravnost postupka onih, koji »tvrdnje, gdje postoji nužda iz razloga koji nije bitan, nazivaju apsolutno valjanima *(mutlaqa)*«. Avicenna nužnost ove vrste naziva »činjeničnom *(wugjûdiyya)*, nazivom koji im mi pripisujemo isključivo, ma da se ne želimo upuštati u borbu o riječima«.[34]

---

[32] Id., 68.
[33] Id., 64—65.
[34] Id., 137—38.

Empirijski je »zdravi« razum u smislu *sensus communis* uveo kao tehnički termin u islamsku filozofiju Fârâbî, a definirao ga je kao »moc koja prihvaća osjetne kvalitete svih pet osjetila« i koordinira ih, ili kao vladara nad pet osjetila, »koja ga izvještavaju o događajima sa svih područja njegova carstva«.[35]

Modernim je interpretatorima Avicennine misli, osobito Francuzima, palo lako u oči, da se tu odstupanje od aristotelovskog modusa kontingencije u logičkim formama nadoknađuje na taj način, da se konstatacije, koje bi trebalo izraziti u tom obliku, »vraćaju u naučnijem obliku činjeničnog suda *(jugement de fait)*«, u duhu teorije o modalitetu suda, koju su razradili francuski pozitivisti, a osobito *L. Brunschvicg.*[36] — Vođen prirodoznanstvenim interesom

»Ibn Sînâ traži u poznatim teorijama točku, gdje se može uključiti (prirodna) znanost. Nalazi je u jednom ispravku XIII. pogl. prve knjige *Analytica post.* o spoznaji činjenice i uzroka. Smatra, da treba razlikovati te dvije spoznaje i njihove dokazne postupke, kao što to čini Aristotel ... Ipak, po njegovu mišljenju nije svejedno, da li *terminus medius* smatramo uzrokom ili posljedicom postojanja *majora* uopće, ili ga smatramo uzrokom odn. posljedicom postojanja *majora* u *minoru*. Prvo stanovište odgovara aristotelovskom shvaćanju o svojstvima bivstva. Drugo spada u područje činjenica. Posrijedi je različita vrsta uzrokâ, gdje nas ništa ne sprečava, da i sam *terminus medius* zamijenimo jednom od njegovih posljedica, koja nam je bolje poznata, a važi kao oznaka *(signum* ili simptom) ... Tako oznaka dobiva vrijednost *terminusa mediusa* u uzročnom dokazu, što joj Aristotel ne priznaje.«[37]

U nastavku ćemo se ovog poglavlja osvrnuti na Avicenninu teoriju o nužnom i o mogućem biću u svijetlu opće filozofske problematike njegova vremena, a zatim iz suvremene perspektive.

»Temeljna je koncepcija o „nužnom i mogućem biću" nova u povijesti mišljenja, a čini se da potječe od samog Avicenne.

---

[35] Prema M. Wali-ur-Rahman: *The Psychology of Al-Fârâbî* (u »Islamic Culture«, 1937., str. 236. — Usp. Goichon, o. c., 318—319.)

[36] Usp. Goichon, str. 54.

[37] Id 66.

Tom pojmu očito nema preteče u grčkoj filozofiji, a ja radije usvajam Averroesovu izjavu, da ga je Avicenna prvi uveo, nego pretpostavku modernih povjesničara, da ga je već našao formuliran u djelima svojih islamskih prethodnika. Njihova pretpostavka nije dokazana, a Averroes je sigurno mogao znati bolje.«[38]

Pojam »mogućeg bića« ne odgovara Aristotelovu pojmu »potencije« (za razliku od »akta«). Nasuprot »nužnom biću« Avicenna suprotstavlja bića, koja su »moguća po sebi«, a tim nazivom označava »aktualna i realna bića«, čija se realnost osniva na nužnoj povezanosti s apsolutnim »nužnim bićem«.

Vidjeli smo, kako Averroes napada Avicennin intuicionizam sa stanovišta aristotelovske fizike i metafizike. Već se tu očituje kod Avicenne osebujan dualistički rascjep problematike, koji ne slijedi klasične ontološke smjernice zapadnog mišljenja nego polazi od razlike racionalne i intuitivne spoznaje. Avicennu je bolje shvatio *Toma Akvinski*. Zato je vrijedno, da se zaustavimo na idejnom odnosu ovih dvaju stožernih mislilaca skolastike. — Jedna od karakterističnih Tominih izjava o Avicenni glasi:

»Neki, kao Platon i Avicenna, smatraju, da svi oblici potječu iz izvanjskih razloga *(ab extrinseco)*.« *(Quodlibet*, IX, a-11).

Pritom se ne misli toliko na platonske ideje, shvaćene u smislu islamskog emanacionizma, koliko na uvjetovanu egzistenciju uopće, u smislu Avicennine korekture Fârâbîjeva stava o individualnom postojanju bića. U najužoj je vezi s time i Avicennin dokaz o postojanju »nužnog bića« na osnovu spoznaje o »kontingenciji vlastitog bića« (kako su ga shvatili kršćanski skolastički filozofi — dokaz *e possibili et necessario)*, prema kojem je »nužno biće« bliže »mogućem biću« nego njegova vlastita individualnost. Općenito se smatra, da je Avicennina filozofija »otvorila put Anselmovoj formulaciji ontološkog dokaza o postojanju boga«.[39]

Tomi Akvinskom dugujemo još jednu specifikaciju Avicennine filozofije, a to je definicija problema slobode u sferi

---

[38] Teicher, o. c., 34.

[39] Usp. G. M. Wickens: *Some Aspects of Avicenna's Work*, u »Symposium . . .«, str. 54. i Horten: *Phil. d. Islam*, str. 82.

»nužnog bića«: *liberalitas dei.* »Nužno biće« može djelovati ili »na prirodni način« *(per modum naturae)* ili na »voljni način« *(per modum voluntatis).* Ovaj drugi način djelatnosti, čija nužda proizlazi iz moralne prirode »nužnog bića«, karakterističan je za Avicennin stav prema kontingenciji na području etike.[40]

Za Tomin je odnos prema Avicenni karakteristična usporedba stava koji zauzima prema Avicenni i stava prema Averroesu. Za razliku od Averroesa, Avicenna je utjecao na Tomu već u prvom razdoblju razvitka njegove filozofije toliko, da je dubina tog utjecaja ostala neiskorijenjiva. U jednom se od svojih prvih djela, *De ente et essentia,* Toma često poziva na Avicennu kao potporu vlastitih teza. U kasnijem djelu *De erroribus philosophorum* usmjeruje oštricu svoga napada protiv Averroesa, dok mu je kritika Avicenne mnogo blaža i obazrivija. — U djelu je *Summa Theologiae,* konačno, prisiljen da skupa s Avicennom osudi i neka vlastita ranija stanovišta.[41]

Principijelno, Toma Avicennu smatra platonskim filozofom, iako je svijestan mjesta, koje u njegovu sistemu dobiva Aristotelova kritika Platona. U svojim prigovorima Toma upozorava prvenstveno, da Avicenna nije povukao iz Aristotelove korekture dovoljno dosljedne i potpune zaključke.

Avicennin utjecaj na glavne likove kršćanske skolastike, ne samo tomističke nego i augustinovske struje, osobito na Duns Scota, osvijetlio je u nizu studija u posljednjih tridesetak godina najtemeljitije francuski katolički filozof *E. Gilson.*[42] Iz naslova jednog njegovog eseja potječe karakterizacija razdoblja, koje on naziva *»augustinisme avicennisant«.*

Engleski katolički učenjak *Kenelm Foster* (o. p., profesor u Cambridgeu) upozorava na to, kako je »Avicenna, otvarajući tako izraziti jaz između esencije i egzistencije u stvore-

---

[40] *In I Sent.* D. XLV, q 1, a. 2. (*»Liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam.«*)

[41] K. Foster: *Avicenna and the Western Thought in the 13th cent.* (u »Symposium . . .« str. 111.)

[42] U nizu studija objavljenih u »Archives d'historie doctrinale et littéraire du Moyen-Age«, od kojih je osobito važna rasprava *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant* (1929—30), i *Avicenne et le point de départ du Duns Scot.* Od knjiga koje govore o ovim temama važna je u prvom redu *L'esprit de la philosophie mediévale* a za tim *L'Etre et l'Essence* (Paris, 1948).

nome svijetu, dao 13. stoljeću polazište za jednu od najžešćih debata . . . «[43]

Tako dolazimo do problema Avicenninog »dualizma«, koji možemo lakše zahvatiti sa stanovišta moderne filozofske kritike, nego iz perspektive njegovih suvremenika.

Neoplatonski princip emanacije, koji Avicenna preuzima, po svojoj prvoj pretpostavci zadovoljava postulat islamskog apstraktnog monizma: Iz jednoga može nastati samo jedno. To je pretpostavka adekvatnosti uzroka i posljedice. Slijedeći se korak može braniti još s mazdaističkog stanovišta: Stvaralac je mnoštva, i idejnog i konkretnog, »mudri duh« — *nus*. U njemu je i zadnje jamstvo adekvatnosti viših i nižih stupnjeva bitka. Taj duh postaje *principium individuationis*. Teorijom se »posrednog stvaranja« Avicenna — usprkos svome voluntarističkom determinizmu, koji osuđuje kršćanska skolastika — konačno isključuje i iz islamskog duhovnog svijeta. Averroes, nevezan ostalim istočnoislamskim tradicijama, nastavlja tim putem u smjeru aristotelovskog dualizma. Suhrawardî se s klasičnog iranskog stanovišta vraća na tezu orijentalnog monizma, pa odatle počinje da traži novo rješenje.

Između Avicenne i Suhrawardîja dolazi do nesporazuma već u shvaćanju smisla i naziva »istočne filozofije«.[44] S druge su pak strane moderna povijesna istraživanja potvrdila, da se ovdje nalazimo najbliže izvoru problematike, koja se preko židovskog skolastičkog filozofa *Maimonidesa* nastavlja do Spinozinog panteizma. Dualistički se aspekt u problemu relativiteta egzistencije svodi već kod Avicenne na *odnos racionalne i intuitivne spoznaje*.

Promatrajući u tom pogledu »kartezijanski problem« kod Avicenne, neki su suvremeni povjesničari skloni mišljenju, da Avicennini stavovi po svojoj originalnosti »nadilaze točku, na kojoj je zastao Descartes«.[45] No i u pogledu panteističke

[43] O. c., str. 111.

[44] Usp. Goichon, o. c. 1—4, gdje je navedena i druga novija bibliografija o tom problemu. — Izraz *mušriqiyya*, o kojem je ovdje riječ, prevodi se često kao »prosvjetiteljska« ili »iluminativna« filozofija u duhu ranije spominjane metafizike svjetlosti, što potpuno odgovara u prvom redu Suhrawardîjevoj filozofiji. Avicenna ovim izrazom čini se da želi označiti samo određene škole grčke filozofije u islamskom svijetu, s kojima polemizira, a ne orijentalne tradicije i utjecaje na islamsko mišljenje.

[45] Teicher, o. c., 36.

metafizike, promatrane s Istoka i sa Zapada, Avicennin je stav sačuvao neke prednosti. Zanimljiva je u tom pogledu analiza *G. M. Wickersa* (Cambridge):

Avicennina se »apsolutna originalnost sastoji u napretku, koji je postigao studijem pitanja o bitku, s jedne strane shvaćenom kao cjelina, a s druge u definiciji njegovih različitih aspekata. Njegove razlike, na primjer, između esencije i egzistencije, nužnog i mogućeg bića, bitka koji je nuždan po sebi i koji je nuždan po drugome, to su, ukratko, prinosi duha koji se dovinuo blizu genijalnosti. Prva je razlika, između esencije i egzistencije stvorenja za razliku od stvoritelja, omogućila konačno, da se oplovi oko baruštine panteizma, koji je bio osobita opasnost na putu islamskih istraživača, i filozofa i mistika.«[46]

J. L. Teicher vraća se na Avicenninu problematiku sa svoga već spomenutog stanovišta o jedinstvu islamske filozofske problematike i njezine specifičnosti:

»Kad kažemo, da su aktualna i realna bića „moguća po sebi" u smislu da mogu postojati ili nepostojati, onda mi se čini, da je time jasno izražena ideja, da su ta bića ... slobodna. Ona nisu određena prethodnim uzrocima, jer bi inače prestala da budu moguća ... Pa ipak, Avicenna pretpostavlja, da su ta „moguća" bića determinirana, budući da je njihova egzistencija efekt „nužnog bića". Kako možemo izmiriti ove dvije prividno proturječne izjave ...? Zapravo, ta su dva prividno proturječna predikata prisutna u svakom razvojnom procesu — povijesnom, biološkom ili psihološkom — u svakom procesu stvaralačke evolucije u Bergsonovu smislu. U takvu procesu iskrsavaju nova zbivanja, koja su sama za sebe kontingentna — „moguća" u jeziku Avicenne — t. j. nisu mehanički predeterminirana, ali su istovremeno determinirana cijelim procesom evolucije.«[47]

Prividne se proturječnosti predikata svode tako na »ukrštavanje intuitivnog i racionalnog prilaženja problemima«.[48] Tako je i vrijeme s jedne strane nosilac trajnog stvarala-

---

[46] O. c., 54.
[47] O. c., 36—37.
[48] Id., 43.

štva, pa kao takvo spada pod kategoriju stvorenoga, relativnog i hipotetskog činjeničnog postojanja, dok je kao kategorija racionalne spoznaje vječno. Ovaj »problem antinomije uma — da li je svijet vječan ili stvoren — dobio je u Leibniz-Wolffovoj školi rješenje koje po mišljenju istog autora snažno podsjeća na Avicennino.«

Vidjet ćemo kasnije, kako je Averroesovo pozitivno nastojanje u kritici Avicenne išlo za tim, da razbistri nejasnoće, koje se kod Avicenne osjećaju kao posljedica spomenutog »ukrštavanja« dviju metoda u tretiranju antinomija uma.

U hrestomatijski smo dio uključili odlomak o »čovjeku koji lebdi« i teoriju inteligencije, koja se osniva na toj predodžbi i njenim pretpostavkama, iz jednog od posljednjih Avicenninih djela, »Kitâbal-'Išârât wa l-Tanbîhât« (knjiga uputa i primjedbi). Ta knjiga pretpostavlja ranija djela o logici i psihologiji. Zato tom izvodu o izvjesnosti vlastitog bitka prethode i u našoj hrestomatiji dva odlomka iz Avicennine psihologije mišljenja, »Kitâb al-Nagjât«, koji razjašnjavaju osnovni odnos njegove teorije inteligencije i teorije intuicije. Problem koji je tu obrađen na psihološkoj osnovi važan je za islamsku filozofiju prvenstveno radi naučnog tumačenja »prirode« proroka i »natprirodnosti« njegove božanske objave.

Analiza je grčkih, aristotelovskih utjecaja na psihološkom području vrlo složena. Neposredni se utjecaj Aristotela manje očituje nego utjecaj Aleksandra Afrodizijskog (peripatetika iz 2. st. n. e.). Racionalnu je problematiku, od koje Avicenna neposredno polazi, formulirao pretežno već Fârâbî, a ne možemo je potpuno shvatiti bez pretpostavki islamske metafizike svjetlosti u odnosu prema problemu univerzalija i teoriji emanacije, kako ju je Avicenna zastupao.[49]

Avicennina klasifikacija obuhvaća pet stepeni inteligencije:

1. *Intellectus materialis* — *in potentia absoluta,*
2. *Intellectus in effectu* — *in potentia facili,*

[49] A. M. Goichon nalazi na osnovu analize Avicenninih tehničkih termina, da oko jedne trećine tih termina nemaju odgovarajućeg pojma ni izraza kod Aristotela. (U studiji *Vocabulaires comparés d'Aristotel et d' Ibn Sînâ*, Paris, 1939.) — U prikazu Avicennine teorije o inteligenciji, osniva se naš daljnji prikaz na analizi ovog problema kod *F. Rahmana: Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, 1952.

3. *Intellectus in habitu — in potentia perfecta,*
4. *Intellectus in actu absoluto (adeptus* ili *acquisitus;* arapski termin: *mustafâd) — in potentia perfecta,*
5. *Intelligencia agens.*

Razjašnjenje je prvih triju stupnjeva, a djelomično i četvrtog, jasno sadržano u prijevodu u hrestomatijskom dijelu (primjeri djeteta, koje je sposobno da uči pisati, ali još nije pošlo u školu, djeteta, koje je tek naučilo slova, i usavršenog pisara). U aristotelovskom duhu, viši je stepen inteligencije uvijek kao akt, odnosno forma, nadređen nižemu kao materiji ili potenciji, a podređen višemu u smislu intencionalne korelativnosti materije i forme. Poteškoća se zato javlja tek u tumačenju posljednjih dvaju stupnjeva.

S kršćanskog metafizičkog stanovišta o odvojenosti vrhovne inteligencije u bogu, a vjerojatno i na osnovu starijih latinskih prijevoda Fârâbîja i Avicenne u tom duhu, Gilson dolazi do zaključka, da se na najvišem stupnju »djelatni um podvostručio u *intellectus adeptus* i *intelligencia agens* u smislu određenog shvaćanja, čije porijeklo treba tražiti kod Fârâbîja«.[50]

Nasuprot tome, islamski učenjak *F. Rahman,* polazeći od originalnih tekstova i pretpostavki koje nam se čine izvornije, ističe nepodjeljivost vrhovnog umnog principa: Aktualni intelekt (4) ne postaje »savršenom potencijom«, ili *»acquisitus«*, na taj način, što bi zahvatao aktivnu inteligenciju (5), »nego refleksijom o svom vlastitom sadržaju. To se događa, kad aktualni intelekt razmišlja sam o sebi i svojim sadržajima. Čini se da je ideja samosvijesti u toku vremena postala vrlo važna za ovu teoriju. I Al-Fârâbî i Avicenna to ističu«. (Id.)

Na početku odlomka iz Avicennine psihologije, koji je uključen u našu hrestomatiju, ističe se, da je za razum bitna jedino spoznaja »univerzalnih formi«. On te forme može da »apstrahira« iz materije (putem silogizma) ili da ih neposredno uočava. zato što su »apstraktne same po sebi«. Odatle dalje Avicenna od problema spoznajne apriornosti prelazi na psihološko područje intuicije. O samosvijesti kao jedinom mogućem obliku doživljaja vrhovne svijesti ili inteligencije nalazimo kod Fârâbîja još karakterističnije izjave:

[50] Rahman, o. c., 90—91.

»Budući da postoje predmeti koji nisu u materiji, ova esencija (sc. aktualna inteligencija) ne treba uopće da ih apstrahira iz materije, nego ih nalazi već apstrahirane, pa ih shvaća kao svoju bit, jer kao aktualni intelekt nalazi čista intelligibilia . . .«[51]

Shvaćanje samosvijesti sa stanovišta metafizičkog identiteta vrhovnog stvaralačkog uma, ili božanskog »izvora svjetlosti«, i individualnog uma u »dostignuću« *(adeptus)* »apsolutnog akta spoznaje«, odgovara s jedne strane Avicenninoj teoriji emanacije, koja je još bliza grčkim uzorima, a ne manje i orijentalnim shvaćanjima o realnosti, na koja ćemo se još osvrnuti. Fârâbî u traženju prirodoznanstvenog razjašnjenja proročke inspiracije ne zaostaje za Avicennom, pa je smatra halucinacijom vida i sluha, uspoređuje je s vizijama u snu i sl.

SUHRAWARDÎ

Zarathuštrinu iransku filozofiju »probudio je Suhrawardî u novi život i uskladio je s grčkom.« *(Mollâ Sadrâ Šîrâzî* — 18. st.)

Krajem 11. st. našao je Ghâzâlî za dobrobit islamske skolastike srednji put između ortodoksne teologije i helenističke filozofije. U slijedećem stoljeću Suhrawardî usklađuje dalji razvoj islamske filozofije s metafizičkim tradicijama iranske mistike. Dijalektičke suprotnosti dvaju gledišta, istočnog i zapadnog, koje je razradio Avicenna, svodi Suhrawardî na dosljedne osnove intuicionističkog monizma, s punom sviješću i perzijskim osjećajem smisla za grčku filozofsku problematiku. Zamršene se niti helenističkog kompleksa ovdje zorno raspleću. Konačne je obrise tom procesu dao kasnije Suhrawardîjev nastavljač Šîrâzî, na prijelazu iz kasnoskolastičkih u romantička stoljeća perzijske filozofije.

»Kad čitamo Suhrawardîja, imamo najprije utisak, da je on prenio elemente aristotelovskog mišljenja, čiju formalnu nauku pobija, u pjesničku terminologiju, koja se služi motivima svijetla i tame . . . Ipak, njegova borba protiv peripatetičke filozofije, na koju svuda nailazimo, pokazuje, da njegova

---

[51] Dieterici: *Al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1892., str. 45. — Usp. Rahman, o. c., 92.

misao iz osnova teži da ostvari neku drugu vrijednost nego što je pjesnička igra s grčkom baštinom.«[52]

U svom glavnom djelu o »istočnoj« ili »prosvijetljenoj« filozofiji, *Hikmat al Išrâq*, u kojem nastoji da Avicennin zaokret od čistog aristotelizma dovede do novoplatonskih zaključaka, Suhrawardî priznaje:

»Autor je ovih redaka bio nekoč i sam gorljivi zaštitnik peripatetičkih nauka ...«

U djelu *Talwîhât* opisuje Suhrawardî svoje razgovore »u snu« s Aristotelom. Nasuprot formalističkoj ukrućenosti suvremenih peripatetika, koju je kritizirao već i Avicenna, Suhrawardî nastoji ovdje da spasi Aristotelovu dijalektičku metodu i da je dovede do »platonskog završetka«, čiju mogućnost vidi u Aristotelovoj teoriji pročišćenja *(katharsis*, u Suhrawardîjevoj terminologiji *tagjrîd)*. Dijalektički se put pročišćenja nastavlja i upotpunjava mističkim putem, koji tek dovodi do čiste duhovne vizije *(kašf, mušâhada)*. No to se mističko savršenstvo ne može postići bez prethodne dijalektičke vježbe mišljenja. Za Suhrawardîja su svi stari grčki mudraci osim aristotelovaca bili pripadnici te i takve istočne prosvijetljene filozofije. Predstavnici su negativne, isključivo dijalektičke aristotelovske struje u islamskoj skolastičkoj tradiciji pripadnici škole *mutakallimûn*.

Budući da bez dijalektičkog upoznavanja filozofskih nauka nema spoznaje čiste i apsolutne svjetlosti, koja je *dât* (ind. *âtman*, skolast. *ipseitas)* spoznajne svijesti, Suhrawardî obuhvaća propedeutičke nauke u tri pripravna stupnja — logika kao »prva nauka«, fizika kao »druga nauka« i metafizika kao »treća nauka«. Ovo stupnjevanje nauka odgovara i emanacionističkoj teoriji o stupnjevanju egzistencije *(wugjûd)*, kako ćemo dalje vidjeti.

Spomenuli smo, kako Fârâbî zamišlja »utiskivanje« ideja u duh kao u pečatni vosak, snagom prosvjetljenja u smislu platonskog intuicionizma. Pritom se pretpostavljala s druge strane i aktivna snaga duha da zahvati te utiske. I Avicenna je ostao vjeran toj težnji za skladom dvaju suprotnih principa u spoznajnom procesu. Suhrawardî odbija dualistički osnov ove suprotstavljenosti. Odatle polazi njegova intuicionistička

---

[52] Horten: *Phil. d. Islam*, str. 121.

teorija o bitku i univerzalijama. Po tom osnovnom stavu prema teoriji vida i prozrijevanja dobiva cijela ova nauka naziv *išraq*, »prosvijetljena« ili »istočna« filozofija.

Stav Suhrawardîja prema Avicenninoj teoriji o »mogućem biću« možemo promatrati povezano s njegovim općim stavom prema staroperzijskom dualizmu. Dva principa toga dualizma — svjetlost i tama, dobro i zlo — predstavljaju prema Suhrawardîju samo nužni i mogući modalitet bitka. Avicenna, kao i neoplatonovci, hipostazira pojam mogućnosti u pojam supstancije *(hyle)*. Nasuprot tome, a dosljedno tradicijama orijentalne dijalektike, osobito indijske, Suhrawardî rješava problem materije teorijom negacije i metodom reduktivne apstrakcije. Prednost je ove metode racionalna jedinstvenost pretpostavki.

S takvog se stanovišta vraća Suhrawardî na Fârâbîjevu pretpostavku o identitetu egzistencije i individualnosti. Za Fârâbîja su stvari »o sebi«, a to znači kao čista potencijalnost, univerzalne, te poput Platonovih ideja predstavljaju samo rodove ili vrste. Individualizacija je njihovo ograničavanje, pridavanje racionalnih obrisa iskonski neodređenoj datosti »toga tu«. Proces je individualizacije prema tome proces racionalne apstrakcije bivstava (essentia), sužavanje njihovog univerzalnog opsega. To je zaključak koji povlači Suhrawardî. On ne uviđa potrebu pridolaženja ili pridijevanja egzistencije izvana. Proizvod su relativne apstrakcije i platonske ideje, bivstva uopće, koje potječu iz jednog jedinstvenog prabivstva. No i to je prabivstvo tek izraz relativnog jedinstva bitka. Bitak je, dakle, jedinstven za cijeli tok apstrakcije. Što niže silazimo u materiju, to više ograničavamo, razdvajamo i apstrahiramo njegove dijelove u logičkom ili intuitivnom smislu. Stupnjevanje ili emanacija bitka može imati samo taj apstraktivni smisao. Njegovo ontološko cijepanje znači mitološku hipostazu, koja je strana islamskom gledanju na svijet.

Na taj način smatra Suhrawardî, da ostaje pravedan i prema spoznajnom naporu Avicenne i da mu ne dodaje bitno ništa drugo nego stroži logički okvir:

»Ova je naša knjiga određena onima, koji slijede mističku teologiju — zasnovanu na viđenju i intuitivnom prozrevanju, kao i onima koji teže za naučnim istraživanjem po strogoj logičkoj metodi Aristotela, budući da sadržava obje vrste mudrosti.«

Individualiziranu realnost svijeta zamišlja Suhrawardî prema tome kao konkretizaciju i kristalizaciju[53] jedinstvenog elementa svjetlosti, koja zrači iz jedne nematerijalne akozmičke točke i svojim širenjem stvara protežnost. Slično kao kod Avicenne materija *(hyle)* ili tjelesnost je prvenstveno kvalitet protežnosti.[54] Zbiljska je samo svjetlost. Njena je evidencija prastavna. Ona je podloga jedinstvenog pogleda na svijet počevši od teorije vida, pa do dokaza o postojanju apsolutnog božanskog principa po kontingenciji. U biti je i ova nauka realistička u spoznajnoteorijskom pogledu, (kako je zapazio Horten) i njen se središnji problem može shvatiti kao pitanje o konstituciji materije *(hyle)*.

U obradbi se ovog problema Suhrawardî vraća izričito na Zarathuštrine osnovne kategorije i njihovu manihejsku obradbu.

Već se u imaginarnim razgovorima s Aristotelom Suhrawardî poziva na Zarathuštru i njegovu kozmologiju. »Srodstvo je Platona i Zarathuštre u svim ovim tekstovima osnovna

---

[53] Usporedimo Bergsonovu predodžbu o »živom tijelu . . . , kojemu je dovoljno da zakoči svoje osjetne organe na toku realnosti *(flux du réel)*, pa da dovede do kristaliziranja određenih oblika i tako stvori sva ostala tijela.« *(Evolution Créatrice*, 62. izd., str. 12.)

[54] Problem atomizma u islamskoj filozofiji nismo obradivali u ranijim poglavljima zbog njegove zamršenosti i nemogućnosti jednostavne usporedbe s grčkim uzorima. Neki važni aspekti tog problema nisu još dovoljno razrađeni zbog nepristupačnosti izvornih tekstova. Ovo se odnosi i na Avicennin stav prema atomističkim teorijama. (Usp. A. M. Goichon, citirani prijevod *'Išârâta*, str. 248.—250., bilj.) — Ovdje nam se čini potrebnim, da upozorimo na neke pojedinosti u povijesnom razvoju tog problema, koje važe kao pretpostavke i za razumijevanje islamskog idealizma. — Već *mu'tazila* škola zastupa atomističku teoriju, a isto tako i *mutakallimûn*, čija se atomska teorija razvija na osnovu kritike i pobijanja mutazilitskih shvaćanja. Te se teorije, međutim, bitno razlikuju od Demokritove i polaze od aristotelovskih razmatranja o složenosti i djeljivosti tijela u prostoru. Demokritovu se sistemu približuje najviše ranije spomenuti Fârâbîjev suvremenik *'Abû Bakr al-Râzî* (umro 925.) — Tome se atomizmu suprotstavlja Avicenna svojom teorijom protežnosti, prema kojoj je »tijelo jedinstvena i kontinuirana supstancija, a nije sastavljeno od atoma«. *(Šifâ*, II, 405) — Tjelesnost je *forma continuitatis*, koja omogućuje trodimenzionalno raščlanjenje supstancije. Osvrćući se na ovo stanovište, Averroes naglašuje, da se prema Avicenni ne može govoriti o »tijelima«, nego samo o onome što je »tjelesno«, jer oblik (»forma«) ostaje uvijek kvalitativan. (Usp. S. van den Bergh, o. c., 202. i XVI—XVII.) — Ranije smo upozorili, da islamskom pojmu intuitivnog bivstva *(sûra)* odgovara najbolje indijska kategorija *rûpa*, koja označava tjelesnost u smislu zornog lika. S druge strane, iz nerazdvojivosti aristotelovske »materije i forme« potječe skolastički pojam *materia signata*. Djeljivost se i konačnost kontinuiteta tjelesnosti shvaća u tom redu misli kao relativna, a dijelovi postoje samo *in actu*. To znači da je tjelesnost po sebi kontinuirana, iako

dogma.«[55] Komentatori produbljuju interpretaciju učiteljevih misli citatima »mudraca Manija«. Aristotel u razgovorima priznaje orijentalističke filozofe Bistâmija i Hallâgja (o kojima ćemo kasnije posebno govoriti) za »prave filozofe«, pa poziva Suhrawardîja: »Probudi se u samome sebi!«

U tumačenju problema materije Suhrawardî polazi od avestičkog pojma svjetlosti, *hvarenah* a komentator se na tom mjestu izrijekom poziva na »Zarathuštrinu knjigu«. »Reprezentativna« spoznaja nastaje posredstvom apstraktne forme, po kojoj spoznajemo samo ono, što je općenito. Nasuprot se tome neposredna intuitivna spoznaja sastoji od »prezentativnog osvjetljenja« stvari, koju duh spoznaje po prisutnosti u samom sebi, po principu da viši stupanj svjetlosti »izlazeći kao Sunce« udjeljuje svjetlosni bitak nižim oblicima postojanja. Svjetlost bitka izlazi i zalazi nad egzistentnim stvarima i osvjetljava ih u tom rasponu vlastitog kretanja. Po zalasku svjetlosti višeg reda, niža predmetnost pada u »zapadno progonstvo«. Vrhovna je »svjetlost svjetlosti« nematerijalna transcendencija. Na taj se način ni individualnost spoznajnog subjekta *(anâ'iyya)*, a ni sadržaj »osamljene« spoznaje u opsegu stvaralačkog logosa *(kalima)* ne na-meće (usp. *adhyâsa* u indijskoj vedânti) čistom bitku svjetlosti, nego se identificira s njegovim bivstvom. I »osamljeni« je duh »život, svjetlost i samosvijest« kao i izvorna cjelina božanske svjetlosti.

Problem je materije problem odražajne plohe, koji je u izvornom mazdaizmu kao i u indijskoj sâmkhya filozofiji

---

je u aktualnom smislu djeljiva kao i svjetlosni bitak u iranskoj metafizici. — Prave poteškoće oko teorije atomizma u ortodoksnom islamu počinju, međutim, tek iza granica grčke problematike: »U islamu atomska teorija izlazi iz naučnog okvira. Ona se ne tiče samo tijela, prostora i vremena, nego i dogme i morala. Diskontinuitet spada u teološke stavove, kojima je cilj da opravdaju apsolutnu slobodu boga, čija je djelatnost slobodna svih prirodnih zakona i djelatnosti sekundarnih uzroka.« *(Goichon*, id.). Odatle proizlaze i politički efekti »atomističkog i diskontinuiranog karaktera arapske i muslimanske misli« *(H. A. R. Gibb)*. — Već odavde postaje jasna razlika islamskog od demokritovskog materijalističkog atomizma u filozofiji, a i razlog zbog kojeg se Avicenna odvaja od islamskog atomizma u težnji da izgradi logički kontinuiranu sliku svijeta. Isto vrijedi u većoj mjeri za iransko prosvjetiteljstvo *(išraq)* u islamskoj filozofiji.

[55] H. Corbin: *Sihâbaddîn Yahyâ as-Suhrawardi — Opera Metaphysica et Mystica*, I, Istanbul, 1945 (Bibliotheca Islamica, vol. 16 a), str. XLI. Usp. od istog autora studiju: *Suhrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (išrâqî)*, Paris, 1939. (No. 16, Publications de la Société des Etudes Iraniennes). Slijedeći su citati komentatora uzeti iz istog izvora.

ostao neriješen. Suhrawardîjeva teorija kontingencije, formulirana iz skolastičke perspektive dokaza o postojanju boga, čini nam se da sadržava klicu teoretskog rješenja tog problema:

»Akcidentalna svjetlost pretpostavlja neku drugu osnovu zbiljnosti, pa je prema tome kontingentna. Ona ne potječe iz tamne supstancije tijela, jer bi inače morala da bude s njime trajno vezana kao posljedica adekvatnog uzroka. Izvor svjetlosti (egzistencije) za sva tijela nije dakle ni u njihovoj biti, niti u bilo kojem od tih tijela.«

»Akcidentalna svjetlost« je ovdje ona, koja se posredno reflektira. Kad bi egzistencija bila nužno vezana za »tamnu« (individualiziranu) supstanciju, onda bi i tijela kao njeni nosioci morala biti vječna. Tu pretpostavku ne potvrđuje ni vanjsko iskustvo, a pogotovu ne unutarnje (Avicennin *Cogito!*). Prema tome supstancijalnost materije ili tjelesnosti nije nužna ni trajna, nego je prolazni efekt »lomljenja svjetlosti«, koje bismo u krajnjem vidu morali pripisati unutarnjem »životnom elanu« svjetlosne supstancije same, odnosno logičkoj nuždi apsolutnog bića da bude trajno djelatno. Tako dolazimo do negativnog izvoda pojma supstancije, koji je posve orijentalan po svojim logičkim pretpostavkama, a koji ne mora nužno da vodi u idealizam Šankarina tipa, gdje se »lomljenje svjetlosnih zraka« provodi do zaokreta u fatamorganu. — Ovo razgraničenje orijentalnih struja realizma i idealizma zahvaljujemo prvenstveno islamskoj filozofiji.

Suhrawardîjevo je stupnjevanje bitka na principu čiste logičke apstrakcije nastojao *Šîrâzî* da upotpuni i obogati jačim isticanjem islamskog dinamizma. Time se u logičkim granicama osnovnog sistema pokušao ponovno približiti Fârâbîju i Avicenni:

»Individualna su bivstva isto što i egzistencija. Razlike se u intenzitetu javljaju u aktualnim oblicima egzistencije, a ne u bivstvima, koja su čisti logički pojmovi.«

Po ovakvim se osjenčanjima logičkih i eidetskih bivstava u sloju »relativnog jedinstva« razlikuje filozofska škola Suhrawardîjeva od mističkih škola i nauka, s kojima je srodna po svojim metafizičkim izvorima.

Suhrawardî se ipak ne može izdvojiti iz orijentalne sûfičke grupe, o kojoj ćemo iz sistematskih razloga govoriti odvojeno. Prilog u hrestomatijskom dijelu spada potpuno u prvobitno sûfičko razdoblje njegove filozofije, kako se vidi već po citatima osnivača te filozofske orijentacije, Hallâgja. U tom smislu Suhrawardîjev tekst služi kao primjer orijentalnog shvaćanja u islamu o »spoznajnom ostvarenju« *(ma'rifa)*. Srodnost s indijskim metodama *sâdhane*, osobito s budističkom reduktivnom meditacijom, opaža se na prvi pogled u tom tekstu.

Na granici se te problematike nalazi i nauka o besmrtnosti duše kod islamskih filozofa uopće. Nauku o uskrsnuću tijela, koju naučava Koran, odbija u prvom redu istočnoislamska mistika, koja je preko šiitskih struja usko povezana s indijskim religijskim predodžbama, kako ćemo kasnije još pokazati. Zbog toga je sûfička mistika bila proganjana, osobito prije Ghâzâlîja. I Suhrawardî je svoju povezanost s mističkim strujama ovog smjera platio glavom. Metaforičko se tumačenje koranske objave toliko učvrstilo, međutim, u intelektualnim krugovima, da je postalo neiskorjenjivo. Zbog toga su kršćanski skolastičari bili velikim dijelom u pravu, kad su islamske filozofe osuđivali zato, što ne priznaju besmrtnost individualne duše. Taj »ateizam« ipak odgovara potpuno onome, o kojem smo govorili u indijskoj filozofiji (u slučaju *samkhye* i teološke škole *mîmâmsâ)*.

Čiste mističke škole, i na istoku i na zapadu islamske kulture, ili nisu uopće naučavale nauku o individualnoj besmrtnosti duše, ili su je razrađivale kao posve sporedno pitanje (na pr. kao dodatak i teološku nadopunu nauci o *nirvâni*, koja je tipično impersonalistička).

Suhrawardîjev je stav i tu karakterističan kao prelazan:

»Fârâbî i Avicenna uče, da poslije smrti preživljuje samo čisti duhovni dio duše, a ne animalni ni vegetativni.«

Nesporazum je kršćanstva i islama na ovom području mogao nastati prvenstveno zato, jer je islamska filozofija imala neusporedivo bogatiju psihološku literaturu, koju ne zahvaljujemo samo orijentalnim predajama mističkih škola, koje polaze od analize svijesti nego i prirodonaučnim zapažanjima fiziologa i liječnika.

Razgraničenje teologije i filozofije nakon Ghâzâlîja shvaća se u najgrubljim crtama ovako:

»Pojmovno možemo shvatiti samo ono, što opažamo vanjskim osjetilima, ili do čega dolazimo putem samoopažanja, ili što u svom duhu mislimo, iii, konačno, kombinacijom ovih triju metoda. Bog je prema tome nespoznatljiv.«[56]

Polazeći od sličnih pretpostavki, Avicenna je, kako smo vidjeli, dosljedno razradio metodu intuicije i ograničio opseg logičke definicije, izuzimajući široko područje aksiomatskih pojmova. Protiv takvog je logičkog eidetizma ustao zatim Averroes. U doba je Râzîja i Tûsîja ova diskusija bila već završena. Oni su na nju ponovno gledali sa stanovišta teološkog razgraničenja. To osobito vrijedi za Râzîja, dok je Tûsî daleko svjesniji problema psihologije mišljenja, koje pretpostavlja eidetski racionalizam, i fenomenoloških problema pri razgraničenju logičke i ontološke problematike. Râzîjev je racionalizam znatno naivniji, a to mu Tûsî na svakom koraku primjećuje i prigovara.

Shvatljivo je, da ovi prvobitno teološki orijentirani mislioci žele da problem spoznaje formuliraju u što strožim formalno-logičkim okvirima, izbjegavajući i metafizičko i prirodoznanstveno presezanje. Time se ujedno ograđuju i od svih vrsta mističkih utjecaja.

Spoznajnoteorijsko se stanovište određuje prvenstveno s gledišta o prirođenim idejama i o problemu realizma i nominalizma univerzalija. Stanovište se o prirođenim idejama u principu usvaja:

»Postoje pojmovi, koji nisu stečeni, nego su nam dani po prirodi... I filozofi, koji smatraju, da je pojam nešto što naknadno stječemo, suglasni su, da svi pojmovi ne mogu biti na taj način stečeni. U suprotnom bismo slučaju došli do beskrajnog lanca ili do *circulusa vitiosus* (jer bez prirođenih

[56] Glavno je Râzîjevo djelo, koje ovdje citiramo prema Hortenovom prijevodu na njemački (*Die philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*, Bonn, 1910) *Muhassal* (prikaz, »Compendium« teološke, filozofske i prirodonaučne škole kojoj pripada). Djelo je štampano u Kairu 1905. g. — Oznaka je stranica u ovim citatima prema Hortenovu prijevodu. — Str. 7.

ideja ne možemo dobiti čvrsto ishodište za izgradnju pojmova).«[57]

Prirođene pojmove dijeli Râzî na dvije grupe: 1. »sadržaji kao što su radost i bol«, 2. »sadržaji koje stječemo putem intuitivne spoznaje, kao što su pojmovi bitka, jedinstva i mnoštva«. (Ib.) — Iz gomilanja osjetnog opažanja ne može nastati pojam, jer je umna spoznaja bitno različita od osjetne.

Spoznati možemo bitak ili nebitak:

»Između bitka i nebitka ne postoji nešto srednje. Mi naučavamo tako nasuprot prvoj dvojici velikih učitelja našeg smjera, ortodoksnim teolozima *Bakilaniju* i *Guwainiju*, kao i nasuprot *abu Hašimu* i njegovim pristašama iz liberalnih redova. Oni pretpostavljaju nešto srednje, što nazivaju *modus*, a definiraju ga kao svojstvo realne stvari, koje može ili postojati ili nepostojati.«[58]

Sa spomenutim se abu Hašimom (umro 933) Râzî slaže u osnovnom stavu prema pitanju univerzalija. To je ortodoksni stav ekstremnog realizma, prema kojemu univerzalije i po sadržaju i po formi postoje realno u stvarima.

Posljednji je osnov spoznajne evidencije spoznaja o vlastitom postojanju, »misaona nužda po kojoj spoznajem svoju vlastitu egzistenciju«. Problem se *»cogito, ergo sum«* postavlja kod Râzîja a još izrazitije kod Tûsîja u okviru logičke diskusije o definiciji znanja. Râzî na tom mjestu kaže:

»O definiciji su znanja postojala različita shvaćanja. Po mome je mišljenju taj pojam evidentan, jer se sve drugo osim znanja razjašnjava pomoću znanja. Zato nije moguće obrnuto, t. j. da to drugo razjasni prirodu znanja. Dalje spoznajem misaonom nuždom, da spoznajem svoju vlastitu egzistenciju. Pojam je znanja pri tome samo dio te spoznaje. Dio evidentne spoznaje mora i sam biti evidentan. Zato je i pojam znanja evidentan.«[59]

Paralelizam se znanja i postojanja odražava na karakterističan način u Râzîjevoj teoriji vida, koja nas podsjeća na Suhrawardîjevu orijentalnu interpretaciju metafizike svjetlosti:

---

[57] Str. 84.
[58] Str. 9.
[59] Str. 86.

»Spoznaja nastupa, kad je osjetni organ neoštećen. Prisutnost objekta i drugi poznati uvjeti nisu potrebni prema našoj nauci, koja se po tome razlikuje od nauke liberalnih teologa i grčkih filozofa.«[60]

Râzî dokazuje taj stav teorijom o relativnosti opažanja, koje je funkcionalno određeno u prvom redu prostornim položajem i navikom. U toj argumentaciji nailazimo na točke srodne s *Humeovim* shvaćanjem o navici kao uvjetu zamjećivanja. Na prigovor: »Kad prisutnost objekta ne bi bila bitna, onda bi sunce i brda morali biti za nas prisutni i kad ih ne vidimo« — Râzî odgovara: »Ta se prisutnost jednako suprotstavlja svim uobičajenim zbivanjima.«[61] — Drugim riječima: Opažanje ili neopažanje prisutnosti predmeta stvar je svrhovite navike. Svrhovitost je opažanja prvenstveno funkcija spoznaje, jer »opažanje pojedinog dijela (nekog tijela) ne pretpostavlja opažanje drugog dijela«.[62]

---

[60] Str. 106.

[61] Str. 107.

[62] Više nego Humeovu gledištu čini nam se, da ovaj stav u organskom sklopu islamske skolastike odgovara Schelerovoj intuicionističkoj teoriji o zahvaćanju osjetno danih cjelina, o »fenomenološkom opažanju« ili »fenomenološkom iskustvu«. Podsjetimo se na Avicenninu teoriju o prostornosti fizičkih tijela, prema kojoj je tjelesnost samo »*forma continuitatis*«, ili kvalitativni princip protežnosti, u kojem, kako kaže Averroes, ne možemo govoriti o tijelima nego samo o *kvalitetama* tjelesnosti! Po Râzîjevim riječima »Avicennin se dokaz osniva na nauci koja negira atome, a po kojoj je tijelo u sebi jednostavno i jedinstveno« str. 121). — Odavde nam se čini, da je Râzî mogao pretpostavljati sličnu apriornu strukturu, od koje polazi Schelerovo određenje »fenomenološkog iskustva«: »Ono „nešto" što nam (to iskustvo) daje, ne može biti dano *više ili manje* — kao što neki predmet možemo „promatrati" točnije ili manje točno, ili sad ovu sad onu njegovu pojedinost — nego je ili „opaženo" i time originalno dano (bez ostatka i odbitka, a ne kao „slika" ni kao „simbol"), ili nije „opaženo", pa prema tome ni dano.« (*Formalismus* . . . , str. 69, IV. izd., 1954. g.)

Tûsî, koji u svojoj kritici ne zalazi u ovakve *mogûće* skolastičke pretpostavke, daje posve humeovsku interpretaciju ove Râzîjeve teorije, s namjerom da je opovrgne kao apsurdnu: »Ovako misli samo onaj, tko ne poznaje pravi uzrok. Kad izjednačuje gledanje prisutnih predmeta sa zbivanjima koja slijede naviku, onda se time izravnava s onom naukom, koja smatra mogućim, da sunce sutra ne svane, da su brda, koja su udaljena od nas, malena kao atomi, da se mora sastoje od krvi i t. d., iako mi s pouzdanjem tvrdimo, da to nije tako, i to jedino na osnovu navike. Isto bi tako bilo moguće, da ne nastupi opažanje, ma da su ispunjeni uvjeti za njega, a mi ipak smatramo izvjesnim, da će do opažanja doći. Ta posve apstraktna mogućnost ne zaslužuje da o njoj vodimo računa« (str. 106).

Kod Râzîja kao i kod Tûsîja nalazimo opširne kritičke prikaze grčke filozofije. Arapski je termin za »filozofiju« *falâsifa,* prilagođena grčka riječ, koja i znači grčku, odnosno stranu filozofiju, a često se identificira s naukom »nevjernika«. Prikazi *falâsife* u tom smislu pokazuju istovremeno i dubinu prodora indijskih filozofskih ideja u misaoni svijet islama. Nauka se grčkih i indijskih filozofa često povezuje u istom prikazu. Tako se Râzî sa svoga realističkog stanovišta kritički osvrće na dvije protivničke nauke, idealizam i sofizam. Idealističku grupu opisuje ovako:

»Jedna skupina filozofa osporava izvjesnost osjetnih činjenica. Platon, Aristotel, Ptolomej i Galen naučavali su u tom smislu da su za našu spoznaju pouzdani duhovni, a ne osjetni sadržaji.«[63]

U istoj se idealističkoj skupini nalaze kod Râzîja i pristaše indijske (budističke) nauke o trenutačnosti zazbiljnih pojava. Tu nauku, prema Râzîju, zastupaju i neki ortodoksni teolozi:

»Po nauci ortodoksnih teologa nemaju ni boje čvrste osnove, nego ih bog u svakom trenutku ponovno stvara, iako oko pretpostavlja prisutnost jedne te iste boje u neprekinutom postojanju. Ako je to moguće, onda bi se moglo također tvrditi, da i tjelesne supstancije (a ne samo akcidencije) nemaju trajnoga opstanka, nego da ih bog u svakom trenutku obnavlja.«[64]

Isto se tako i pod nazivom »sofisti« podrazumijevaju »dvije grupe filozofa«, grčki i indijski, koji »negiraju i osjetne i primarne umne spoznaje«.[65]

Ova razmatranja dovode Râzîja do zauzimanja stava prema problemu univerzalija:

»Iz ovih (grčkih, idealističkih i sofističkih) dokaza proizlazi, da je ono, što nam osjetila kažu, nekada ispravno, a nekada krivo, te da ona ne zaslužuju bezuvjetno povjerenje. Optuženi u vlastitoj stvari ne može dati valjano svjedočan-

---

[63] Str. 197.
[64] Str. 199.
[65] Str. 204.

stvo, nego treba da postoji viši sudac, koji odlučuje o istini i neistini ... Osim toga, osjetno nam opažanje ne može dati opće pojmove (univerzalija).«[66]

Grčki su filozofi na osnovu toga »jednoglasno naučavali, da su bivstva kontingentnih stvari različita od njihove egzistencije, te da mogu biti slobodne od realne egzistencije, jer mi zamišljamo trokut i kad on u realnom svijetu ne postoji. Može li, međutim, bivstvo biti slobodno od obiju vrsta postojanja, logičkog i ontološkog? Avicenna smatra, da je to moguće, a drugi da nije.«[67]

Vrijedno je na kraju spomenuti, da je Râzî, iako predstavnik ortodoksnog stava u filozofiji, bio konačno ubijen trovanjem, jer su vjerski konzervativni fanatici smatrali njegove predodžbe o bogu i duši suviše liberalnim. I ta je smrt simptom za mnoge probleme, na koje je češće upozoreno, no čija je povijesna dubina naučno još slabo proučena. Već je *Renan* u svojoj studiji o Averroesu upozorio, da »pravo filozofsko kretanje islama treba tražiti u teološkim sektama«.[68] Danas znademo, da se »do Râzîjeva vremena materijal o pogledu na svijet toliko umnožio, da stara rješenja liberalnih i konzervativnih mislilaca više nisu bila moguća, nego je trebalo stvoriti novu sintezu«.[69] Râzî je bio žrtva te spoznaje. Po prvim je tragovima *kritičkog* realizma bio nazvan »sumnjičarom«.

Razvoj kritičke misli u ovom smjeru nastavio je Tûsî.

TÛSÎ

Dok je Râzî polazio od definicije formalnologičkih kategorija spoznaje, Tûsî polazi od analize pretpostavki spoznavanja:

»Umovanje se i naučno istraživanje ne mogu razviti prije nego se postigne spoznaja ili suglasnost o pretpostavkama, koje su pri tome ishodišni principi, ili barem sporazum o tome, kako će se takvi principi postaviti ... Zato je nemoguće

[66] Str. 201.
[67] Str. 206.
[68] E. Renan: *Averroes*, Paris, 1861².
[69] Horten: *Die Phil. des Islam*, str. 298.

naučno raditi s ljudima, koji negiraju podatke osjetnog opažanja i prve principe mišljenja.«[70]

Isticanjem se važnosti intuitivnih pretpostavki spoznaje Tûsî više približuje Avicenni, a i grčku filozofsku problematiku gleda sa šireg stanovišta:

»Nije točno što smatra Râzî, da su Grci učili, da predmeti osjetnog opažanja ne mogu postati pouzdanim spoznajama.«[71]

Kad Platon, Aristotel i drugi grčki filozofi, koje Râzî spominje, kažu, da su »samo umni, a ne i osjetni sadržaji pouzdani«, onda »spomenuti Grci to ne smatraju u smislu nedostataka *(privatio)* nego uče, da tek sud može biti istinit ili lažan. Pritom je osjetno opažanje valjana pretpostavka suda. Osim toga, osjetila ne daju izjave, pa kad bismo zbog mogućnosti zablude morali odbaciti sve podatke osjetila, onda bismo morali postupiti isto tako i s razumskom spoznajom.«[72]

Evidencija je osjetnog opažanja autonomna i nije ju potrebno logički dokazivati:

»Ispravnost osjetnog opažanja ne možemo nikada dokazati pomoću nerealne stvari. Pouzdanje u podatke osjetnog opažanja ne temeljimo uopće ni na kakvu dokazu, nego naučavamo, da ih zdravi razum iziskuje.«[73]

Zaključak je, da mogućnost zablude osjetnog opažanja ne može biti povod ni osnov filozofskim spekulacijama.[74]

Pod utjecajem Avicennina intuicionizma Tûsî odvaja ontički sloj bitka od sloja bivstva (egzistenciju od esencije), te formulira ovaj problem drukčije od Râzîja, koji je po skola-

---

[70] Citati su Tûsîja iz njegova komentara Râzîjeva djela *(Muhassal)*, objavljenog u istom izdanju, koje smo citirali. Naši se citati odnose i dalje na Hortenov prijevod. — Str. 164.

[71] Str. 203.

[72] Str. 197.

[73] Str. 165.

[74] Usporedimo u indijskoj skolastici Râmânugjinu kritiku Šankarinog spekulativnog idealizma: »Za one, koji pretpostavljaju, da spoznaja nastaje pošto se isključi ideja mnoštva, slijedi zapravo, da do spoznaje uopće ne može doći. Budući da se ideja mnoštva nataložila (u iskustvu) u toku vremena, kojemu ne znamo početka, ta bi ideja bila neizmjerno snažna i ne bi se dala potisnuti suprotnom predodžbom o jedinstvu, čija je snaga neznatna« (u psihološkom smislu). *(Siddhânta des Râmânugja*, prijevod R. Otto, Tübingen, 1923, str. 20.)

stičkoj shemi teoriju modaliteta shvaćao s gledišta posebnog, trećeg sloja bitka:

»Râzî obrađuje negativno kao nepostojeće. Mnoge negativne stvari imaju, međutim, posljedice koje realno postoje. Râzî osim toga polazi od pretpostavke, da je bitak nešto realno i univerzalno, a to je također netočno.«[75]

Neriješeni je problem prema tome odnos realnog i logičkog reda stvari. Logička negacija još ne znači ontičko nepostojanje. — Na realitetu je negativnog bitka insistirala, kako smo vidjeli, osobito indijska logička škola *nyâya*.

Tûsî cijeli problem shvaća s novog autonomnog spoznajnoteorijskog stanovišta:

»Bit promatrana sama u sebi niti postoji niti ne postoji, niti je jednina niti množina. Bit osim toga može da izgubi predikat nebitka i da dobije predikat bitka.«[76]

»Kod mnogih stvari spoznajemo s apsolutnom sigurnošću postojanje, iako nam njihova bit ostaje nespoznatljiva, kao na pr. kod kretanja, vremena, prostora i t. d. Slično posjedujemo i verbalnu definiciju duha i spoznajemo s izvjesnošću njegov bitak. Pa ipak su učenjaci različitog mišljenja u pogledu definicije njegove biti.«[77]

U težnji da spekulativnu ontološku problematiku svede u granice logičkog spoznavanja, Tûsî se kao i moderna spoznajnoteorijska logika usredotočuje na područje teorije suda. Iz tog okvira promatra i naslijeđenu problematiku, iz koje ćemo kao primjer uzeti prirođene ideje i modalitet bitka.

Opseg suda:

»Pojam i sud treba strogo razlučivati. Sud se sastoji jedino u prediciranju predikata subjektu. Formiranje se pojma ne smije uključiti u njegovu definiciju.«

»Budući da bit nije jednostavno identična sa sumom svojih dijelova, moguće je da dijelovi neke stvari ne budu dovoljni za njenu definiciju.«[78]

---

[75] Str. 26.
[76] Str. 32.
[77] Str. 173—174.
[78] Str. 158—159.

»Ne može se tvrditi, da je samo univerzalni pojam sam po sebi nuždan, budući da on u svojoj univerzalnosti ne postoji u vanjskom svijetu, ako mu se ne pridodaju oznake *(determinatio)* koje ukidaju njegovu univerzalnost.«[79]

Odatle dosljedno proizlazi stav prema slijedećem problemu:

Prirođene ideje:

»Ima sudova s unutrašnjom evidencijom, koji se osnivaju na stečenim (a ne na prirođenim) pojmovima. Takav je na pr. sud: Svaki je broj ili jednostavan ili složen.«[80]

Prirođene su ideje za Tūsīja razumske »dispozicije, koje se u umu aktualiziraju povodom opažanja individualnih stvari«.[81] One, dakle, nisu više sadržaji, nego formalne sposobnosti mišljenja, a nisu ni apsolutni kriterij evidencije stvari.

Modalitet bitka:

»Ja priznajem, da je nebitak nešto, što je zajedničko *nemogućemu i mogućemu.* Zato je njegovo obilježje univerzalnost pojma koji mu je suprotan (bitka), a koji obuhvaća *nužnost i kontingentnost* ... Ono što je u vanjskom svijetu nebitak, u umu je pozitivno, ukoliko ima taj nebitak kao sadržaj, a prema tome i kao svojstvo.«[82]

»*Kauzalno djelovanje* je *po prirodi* (a ne po vremenu) kasnije od potrebe za djelatnošću prema uzroku, a ta je potreba opet po svojoj *biti* kasnija od svog uzroka. Ovdje prema tome nalazimo četiri redoslijeda, od kojih dva po prirodi (svojstvo i nosilac), a dva po biti (uzrok i posljedica). Odatle proizlazi, da kontingentno ne pretpostavlja uzrok na osnovu svoga nastanka, nego na osnovu svoje kontingencije.«[83]

Drugim riječima, uzročnost je kategorija fenomenalnog zbivanja, a ne apsolutnog nastanka bitka iz nebitka.

---

[79] Str. 163.
[80] Str. 84.
[81] Str. 202.
[82] Str. 171—172.
[83] Str. 169.

Na mnogim mjestima Tûsî kao i Râzî pokazuje temeljito znanje o staroperzijskim i indijskim filozofskim smjerovima. Tako na primjer problematiku filozofskog dualizma shvaća izvorno sa staroperzijskog stanovišta:

»Dualisti uče, da su osnovni principi svijeta svjetlost i tama.«[84]

Među raznim idealističkim smjerovima, koje Tûsî spominje, karakterističan je za orijentalne tendencije ovaj stav:

»Farkurnus, jedan od starih filozofa naučavao je: Kad razum misli neku stvar, onda se s njom sjedinjuje. Prema tome, kad razum misli o stvarima, onda se sjedinjuje s patnjom, koja se skupa s razumom pretvara u jednu jedinstvenu pasivnost.«[85]

Pod neoplatonskim je i Avicenninim utjecajem Tûsî sklon i nauci emanacionizma, zbog prednosti koje ona pruža pri raščlanjavanju ontoloških i spoznajnologičkih slojeva. Kod Tûsîja se po logičkoj nuždi iz kozmičkog uma *(nus)* razvija ljudski razum, a po egzistencijalnoj se nuždi razvija iz istog principa duša u teološkom smislu, dok se tijela razvijaju iz kontingencije po tom istom vrhovnom principu.

Postoji konačno i jedna karakteristična Tûsîjeva klasifikacija teorija o *âtmanu*, našemu ja, problemu koji je u središtu indijske filozofske spekulacije. Nauku, da je *âtman* duhovni atom sa sjedištem u srcu, zastupa prema Tûsîju islamski filozof Rawanadî. — Indijsku nauku, da je naše tijelo kao »hram iskustva« identično s našim ja, zastupaju »neki spekulativni teolozi«, dok drugi smatraju, da je bit našeg ja u dahu *(prâna* kod Indijaca). Pritom se obično misli na veći broj životnih dahova, koji tvore »mješavinu« individualnosti. Ovakva su shvaćanja postojala kod »liberalnih« islamskih teologa.

U smjeru se sintetiziranja filozofskih gledišta i njihova usavršavanja smatra nastavljačem Tûsîjevim *Îdžî* (umro 1335). — Putem, koji su utrli Fârâbî i Avicenna, nastavila je islamska filozofija svoj razvoj do najnovijih vremena. Ovdje nam nije moguće potanko slijediti taj razvitak do mislilaca,

---

[84] Str. 222.
[85] Str. 206.

kakav je bio *Bâgûrî* u 19. st. Kasnije ćemo se osvrnuti na neke popularnije izraze iranskog duha u novijim vremenima. Za dublje nam filozofsko zalaženje u problematiku nedostaje ne samo prostor, nego i pristupačni podaci. Objavljujući početkom ovog stoljeća izvode iz Râzîjevih i Tûsîjevih filozofskih djela u prijevodu, Horten je mogao da izrazi jedino nadu, da će nas neke od tih pojedinosti »dovesti do uvjerenja o tome, kako o duhovnoj kulturi islama nemamo ni pojma«.[86]

6. IBN RUŠD (AVERROES) I KRŠĆANSKA SKOLASTIKA

> »Averroesa ne možemo smatrati naročito originalnim filozofom, a ne trebamo kod njega tražiti ni potpunu dosljednost, kao ni kod aristotelovskih filozofa uopće« *(S. van den Bergh)*[87]

> »Tradicionalno se precjenjivanje Averroesa osniva na optičkoj varci Srednjega vijeka. Budući da je tada Averroes bio najbolje poznat, njegov je lik postao bliži i dobio takve dimenzije. Drugi su bili dalji, pa su i smatrani manjima. Pritom je Averroes bio jedan od najnazadnijih i nesamostalnijih duhova islamskog Istoka« *(M. Horten)*.[88]

Uz Averroesovo su ime vezani glavni nesporazumci između kršćanske i islamske skolastike, t. zv. »averroistički spor« o supstancijalnosti duše i »nauka o dvostrukoj istini« (filozofskoj i teološkoj). Uz to je vrijedno spomenuti prevodilački nesporazum, koji je doveo do problema o vremenskim granicama stvaranja svijeta.

Teorija o dvije vrste istine potječe od Aristotela *(Met.* IX, 10), koji razlikuje vječne istine u sferi univerzalija i relativne (kontingentne) istine, koje se odnose na pojedinačne stvari u njihovoj povremenoj povezanosti ili razlučenosti. Pozivom na Aristotela *(Met.* II, 1) Averroes smatra, da je istina, koja se odnosi na promjenljive i prolazne stvari, zasnovana na vječnim istinama. Sa stanovišta islamskog monizma, a i s Averroesova posebnog stanovišta, problem cijepanja istine kao i cijepanja bitka »ostaje potpuno stran i ne da se ni zami-

---

[86] *Phil. des Islam*, 339.
[87] S. van der Bergh. o. c., str. XXXV.
[88] *Phil. des Islam*, 16.

sliti«. U kršćanskoj skolastici, gdje se problem dualizma uopće sasvim drukčije formulira, izveden je i problem »dvostruke istine« »iz interpretacije latinskih prijevoda Averroessa«.[89]

Za islamsku se filozofiju i teologiju postavlja, međutim, sasvim drugi problem u vezi s ovakvim pitanjima. Tu se radi o čuvanju apstraktnog karaktera metafizičkih pojmova bitka i istine od mitoloških primjesa, koje su preko biblijske tradicije indirektno unišle tu i tamo i u Koran, kao na pr. dogma o uskrsnuću tijela. Borba je protiv »naivnosti« u tumačenju smisla objavljene nauke ovdje upravo područje, gdje filozofi smatraju da su pozvani, da podupru teološku apologetiku. Pred ovakvim problemima nalazimo na pr. na zajedničkoj liniji teologa Ghâzâlîja i filozofa Averroesa u borbi protiv utjecaja erističke grčke dijalektike, koja je preko škole *mu'tazila* i *mutakallimun* vrlo rano uhvatila maha u islamskoj teologiji. Zato Averroes s jedne strane ističe, da formalna vještina raspravljanja ovakvih teologa ne vodi do istine, dok s druge strane upozorava na opasnost »naivnog« tumačenja Korana kod konzervativnih teologa. U istom je smislu vidio Ghâzâlî prednost Avicennine logike kao sredstva, da se »ovi kolebljivi principi i konstrukcije zamijene pouzdanim naučnim podlogama«.[90] To su podloge, na kojima je Averroes optuživao teologe, da izgrađuju pseudonaučne sisteme, dok jedino filozofi spoznaju *čitavu istinu*.

Vrijedno je, da se ovdje osvrnemo i na odnos filozofskih stavova Ghâzâlîja i Averroesa prema logičko-spoznajnoteorijskoj problematici iz vremena koje prethodi Ghâzâlîjevoj reformi, a iz perspektive našeg ranijeg prikaza te problematike:

»Ghâzâlî je pokušao da prikaže čitav razvoj arapske filozofije do svoga vremena kao suprotnost između teze i antiteze u „antinomijama uma". Taj je pokušaj bio uspješan u pogledu, teze, jer je nauka *kalama (mutakallimun)* odgovarala tom stavu. Pogrešno je bilo, međutim, kad je Ghâzâlî nauku aristotelovskih filozofa, Fârâbîja i Avicenne, spojio s naukom *dahriya* „eternalista". — Ghâzâlîjev kritičar, španjolski filozof Averroes, odmah je upozorio na to, da je filozofija Fârâbîja

[89] Horten, ib.
[90] Id., 198.

i Avicenne potpuno različita od *dahriye*, ali je istodobno priznao, da je Avicennin sistem neusvojiv.«[91]

Na problem smo se supstancijalnosti duše osvrnuli u prethodnom poglavlju. Za Averroesa lično karakteristično je spomenuti tezu, da je — za razliku od Avicenne, koji je konačno izradio teoriju o individualnoj besmrtnosti — »Averroes iz aristotelovskih pretpostavki došao do suprotne nauke, koja je *materijalno* jednaka brahmanskoj«.[92] Prema toj Averroesovoj nauci, u tjelesnosti se individualizira »zraka svjetske duše«. I za njega se materijalno identificira s individualnim, a duhovno s univerzalnim.

Pitanje stvaranja svijeta u vremenu u uskoj je vezi s problemom intuicionizma, od kojeg se ni Averroes potpuno ne odvaja, kako se vidi iz spomenutih metafizičkih pretpostavki. Zato ćemo se na taj problem osvrnuti kasnije u širem opsegu.

Prethodno se potrebno osvrnuti na njegov odnos prema Aristotelovoj filozofiji, jer je bio uvažen prvenstveno kao njezin vjerni tumač. Sa stanovišta samostalnih tendencija u ranijem i kasnijem razvoju islamske misli, ovakav se stav aristotelovske ortodoksije smatra »natražnim« i »neuspjelim«.[93]

To se osjeća već u stavu prema problemu od kojega smo pošli kod Fârâbîja: Za Averroesa ideje jednostavno proistječu iz »aktivnog intelekta« i »upečaćuju se« u dušu. Ipak se i u ovoj interpretaciji Aristotela osjeća tendencija koncentracije oko monističkog jezgra i nesumnjivi utjecaj nekih općih novoplatonskih pretpostavki u tom smislu. Konačno, Averroes se u polemici i previše dugo bavio skeptičkom i stoičkom problematikom, a da se ne bi osjetili i pozitivni utjecaji, osobito ove posljednje.

Prikazujući Fârâbîja upozorili smo na stoičku teoriju o pojmu τί kao oznaci neposredne datosti. Prema stoičkom uzoru i Averroes smatra, da je pojam τί općenitiji od bitka, pa polazeći odatle dijeli bitak na psihičku i izvanpsihičku datost. S tim je u vezi i skolastička podjela dviju »intencija«. U prvoj se mišljenje usmjeruje putem pojma na predmet, a u drugoj se usmjeruje na sam pojam. Prve se intencije

---

[91] Teicher, o. c., 44.
[92] Horten, o. c., 93.
[93] Usp. Horten, o. c., 63.

svode na kategorije, a druge na pet predikata. Za Averroesa je pri tome od osnovne sistematske važnosti, da pojam »biti« dobiva za njega dva značenja: logičko i realno. Ta je razdioba značajna dalje za problematiku pojma jedinstva, gdje Averroes kritizira Avicennino stanovište, prema kojemu se jedinstvo pripisuje samo »akcidenciji«, a ne supstanciji. Aristotel u pojmu jedinstva nalazi četverostruki smisao: jedinstvo u kontinuiranosti, u cjelini, u posebnom i u općenitom. Averroes usvaja samo dva smisla: jedinstvo kontinuiranosti i jedinstvo biti. Poteškoću oko razne primjene ovoga pojma rješava konačno pretpostavkom o njegovoj subjektivnosti. U raznim se sličnim slučajevima sažimanja spoznajne problematike ističe »kao moderna crta kod Averroesa, da u određenim poteškoćama upotrebljava argument subjektivnog porijekla«.[94] Na taj način dolaze do snažnijeg izražaja nominalističke tendencije. U vezi s takvim prevladavanjem platonsko-aristotelovske problematike možemo primijetiti, da Averroes u svom komentaru Aristotela uopće ne spominje problem »trećeg čovjeka« u obradbi kategorije relacije.

Novoplatonske su Averroesove teze o postojanju ideja kao tvornih uzroka u transcendentnom duhu, pri čemu se za razliku od Aristotela između tog božanskog duha i stvorenog svijeta umeće posrednički um *(nus).*

U obradbi problema uzročnosti polazi Averroes od slijedeće aporije, koja se kod Aristotela ne nalazi u istom obliku i smislu.

»Priroda nužnosti i priroda mogućnosti iz osnova su različite. Tko prema tome kaže, da je nužno moguće, taj smatra, da je moguća promjena u najdubljoj prirodi stvari, pa mora da povuče zaključak, da ne postoji ništa nužno... Tu nastaje aporija. Kako može ono što je vječno biti princip promjenljivoga?«[95]

Kad bi se ovakav dualizam (ili, prema Aristotelu, pluralizam) proveo dosljedno, »onda bi odatle slijedilo, da moraju postojati dva svijeta, koji međusobno nisu povezani, kao što je to sa dva inkomenzurabilna svijeta kantovske filozofije, numenalnim i fenomenalnim«.[96] Pretpostavke za prevlada-

---

[94] Van den Bergh, XVIII.
[95] »Epitome«, str. 79. — Usp. kod Aristotela srodnu problematiku u *Met.* II, 4, 1000 a.

vanje ovog jaza postoje već kod Aristotela u monističkoj tendenciji i stupnjevanju bitka. Polazeći od pretpostavke jedinstva i simultanosti vrhovnog uzroka i vrhovnog bitka, Averroes nalazi most u principu vječnog kretanja, u kojem je, za razliku od »čistog akta« kao apsolutne vječnosti, sadržana i potencijalnost, koja na taj način čisti akt vezuje sa svijetom prolaznog zbivanja, u skladu sa metafizičkom pretpostavkom o posredničkom umu.

S te se strane Averroesov stav približuje Avicenninom. S druge strane, tamo gdje Averroes protiv Avicenne upotrebljava »moderni argument« subjektivnog porijekla spoznajnih principa, nije mogao izostati ni osnovni prigovor, u kojem Averroesova filozofija doseže svoj kritički vrhunac, prigovor, da Avicenna ne uviđa osnovnu razliku između *noumenona (gha'ib)* i *phaenomenona (šahid)*.

U svom kritičkom djelu *Tahâfut ut Tahâfut*, u kojem pobija Ghâzâlîjeve argumente o »ništetnosti filozofije« *(Tahâfut ul-Falâsifa)*, Averroes zastupa dosljedno ovo posljednje stanovište. Njegove argumente protiv Avicenne uspoređuje Teicher s Kantovim argumentima protiv Leibniza. Razlika između Averroesa i Kanta ostaje u tome, što za Kanta »postoji samo jedan svijet, t. j. fenomenalni, koji je predmet racionalne spoznaje, dok svijet intuicije postoji u etičkoj sferi, ali ne predstavlja spoznaju. Averroesov je stav stvarno dualistički, te pretpostavlja usporedno postojanje svijeta *gha'ib* ili intuicije i svijeta *šahid* ili racionalne spoznaje.«[97]

Tako se i ovdje vraćamo na problem vremenskog zbivanja kao središnji za islamsku filozofiju, a ujedno i na posljednji od spomenutih nesporazuma između islamskog i kršćanskog skolastičkog mišljenja.

U Aristotelovu je sistemu kauzalni niz konačan, a vremenski niz beskonačan To je za srednjovjekovnu ontološku problematiku bilo nepremostiva poteškoća.

Kritični je termin skolastičke filozofije u vezi s time glasio: »vječno stvaranje«. Filozofski su neškolovani pretpostavljali u islamskom kao i kršćanskom kulturnom krugu, da pojam stvaranja uključuje pojam vremenskog početka, dakle konačnosti svijeta. Filozofi, međutim, smatraju, da pojam

---

[96] Van den Bergh, XX.
[97] O. c., 45.

»vječan« ne znači »nestvoren« ili »postojeći po sebi« *(esse a se)*, nego može isto tako i da znači »postojanje po drugome«. Pojam *aeternum ab alio* nije logički proturječan. Budući da u krugu islamske misli uopće ne postoji predodžba o »vječnome svijetu« kao vječnoj i nestvorenoj materiji, stav je Korana prema dva moguća teoretska shvaćanja o nastanku svijeta ravnodušan. Jedino pitanje, koje se tu nameće, odnosi se na ograničenje slobode stvaraoca — Allâha.[98] Pod utjecajem kršćanske polemike, Averroes se osobito trudi, da tu slobodu sačuva netaknutu. Stvaralačka je sloboda sloboda »čistoga akta«, koji nije ograničen kolebanjem relativne savjesti, nego posjeduje apsolutnu intuiciju.

S toga stanovišta Averroes negira »stvaranje u vremenu« *(ihdât)*, a naučava »stvaranje kojemu nema početka« *(ibdâ)*. Latinski su prevodioci preveli prvi izraz jednostavno sa »*creatio*«. Uz to je još pridošlo miješanje izraza *ihdât* s korijenom *hdt-* »novo oblikovanje iz određene tvari«. Na taj je način negacija *ihdâta* protumačena kao negacija stvaranja.[99] U biti, Averroes je, odbacujući ideju kontingencije *(imkân)*, sveo teoriju stvaranja svijeta na čisti aristotelovski zakon potencije i akta.

Njegov je pojam vremena pritom doživio bitne izmjene. On uvodi razliku između »bitnog vremena« i »nebitnog vremena«. Ovo je posljednje matematsko vrijeme projicirano u prostor kao mjera kretanja. Bitno je vrijeme, »točno kao kod Bergsona akt samoopažanja, u kojem se svijest sama sebi očituje kao trajni tok«.[100] S toga stanovišta možemo shvatiti važnost nearistotelovskog razlikovanja »djelatnog i pokretnog uzroka«, koje Averroes unosi i u svoju intepretaciju Aristotela, tamo gdje se radi o razlikovanju konačnog kauzalnog niza od beskonačnog vremenskog. Na taj način dolazi konačno do rješenja antinomije o konačnosti i beskonačnosti svijeta.

Na osnovu svih ovih pretpostavki o strukturnim razlikama islamske i kršćanske filozofije, dovoljan je kratak pogled, da shvatimo smisao islamskog etičkog determinizma.

---

[98] »Nijedan od helenistički nastrojenih filozofa nije formalno zastupao neslobodu božju, no u njihovim se sistemima nalaze principi, u čijem okviru ideja božje slobode u stvaralačkom aktu izgleda logički nemoguća. Protiv toga ustaje Ghâzâlî povrijeđen u svom religioznom osjećaju.« (Horten: *Indische Strömungen* . . . I, str. 30.)

[99] Usp. Horten: *Phil. des Islam*, 312.

[100] Teicher, 45.

Avicenna kaže: »Sve voljne odluke nastaju, a da prije nisu postojale. Zato je nužno, da i one imaju svoje uzroke, a ti uzroci u uzastopnom slijedu dovode neophodno do djela.«[101]

Averroes i etiku izvodi iz svog pojma intuicije. Potpuna je spoznaja proziranje apsolutnoga i sjedinjenje s njime. Praktična vrlina ne vodi tome cilju, pa je zato njena važnost drugorazredna.[102]

7. INDOIRANSKI UTJECAJI

Azijski utjecaji prodiru u islam polovinom 8. st. preko perzijskog mističkog pokreta *sûfî.*[103] Polovinom 9. st. navire tim putem snažan val indijskog mišljenja, koji se ustaljuje kao »dublji sloj«, prema kojem se usmjeruju spoznajni napori mistika i filozofa. Neposredni su indijski utjecaji na mnogim mjestima očiti u imenima ličnosti i škola, no glavna struja dolazi sigurno indirektnim putem. Taj novi mlaz u islamu »prijeti da odroni sve staro, pa se cijela ortodoksna teologija sakuplja na poprište protiv njega. Još kod Ghâzâlîja tinja duboko uzbuđenje te borbe«.[104]

Od *Bistâmîja* (9. st.), preko *Rûmîja* (13. st.), koji predstavlja vrhunac perzijske poezije, pa do *Muhammeda Ikbâla* početkom 20. st., najviša dostignuća islamske filozofije, poezije i mistike sačinjavaju nerazdjeljivu cjelinu. Da bismo to shvatili, potrebno je da se uvjerimo, koliko je duboko problematika ovih tipično orijentalnih mislilaca srasla s problematikom i terminologijom i zapadno orijentiranih filozofa, o kojima smo govorili u prethodnim poglavljima, i onih, čije uzore nalazimo na Istoku. U toj usporedbi moramo razlikovati filozofski znatno tanji tradicionalno iranski sloj od dubljega indijskog.

[101] Horten: *Avicennas Buch der Genesung der Seele* (Halle, 1907), 653.
[102] Usp. S. Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859), 444.
[103] Naziv dolazi od grube tkanine, od koje su asketi nosili odijelo. Izvornom je islamu asketizam nepoznat. Asketski pokreti razvijaju se pod indijskim utjecajima.
[104] Horten: *Indische Strömungen*, I, 32.

Iranski sloj na lagan i prirodan način uspijeva da spoji ideju božanske objave, od koje polazi i Zarathuštra, s manifestacijskom teorijom svjetlosti. Ta je teorija i suviše intuicionistička, a da bi se mogla identificirati s indijskom teorijom emanacije:

»Manifestacijom *postaju vidljivi* supstancija i svojstva božanstva.«[105]

Razvoj se svijeta tumači s toga stanovišta intelektualno teorijom o kategorijalnom »ocrtavanju« i »omeđavanju«.

Glavna se iranska problematika odnosi na dualizam ili monizam svjetlosti i tame i na problem zla, koji je s time usko vezan. Klasični iranski dualizam u šî'itskom islamu zastupa nauka *druza*, usko povezana s *Bardesanovim* gnosticizmom.

Mazdakovu nauku o negativnom karakteru zla u okviru svjetlosnog monizma zastupaju *jezidi*.

Zervanizam se pripisuje ranije spomenutoj nauci *dahriya*, eternalizmu, za koji sa stanovišta ortodoksnog islama »ne postoji drugi bog nego *dhar«* (vrijeme — *zervan).* Zato se pod imenom ove škole razumijeva popularno svaki oblik ateizma i materijalizma.

Ideja o posredničkoj ulozi stvaralačkog duha (grč. *nus)* kao i paralelizam makrokozmosa i mikrokozmosa daju cijelom iranskom pogledu na svijet i život jedinstveni pečat: To je filozofija sa stanovišta »idealnog čovjeka«.[106] Povijesno porijeklo ovoga antropocentrizma trebalo bi nesumnjivo tražiti u istom izvoru iz kojeg potječe i predodžba o *puruši* u vedskim himnama.

Mesijanska vjera u *imame*, koja dominira šî'itskom religioznošću, ima vrlo složenu ideološku pozadinu. — Već u 8. st. naučava *Muqanna'* u Perziji nauku o bivstvenoj jednakosti svih proroka kao izraza božanskog prosvjetljenja, pa sebe proglašuje ravnim Muhamedu. Spomenuli smo, da sa stanovišta filozofskog panteizma dolazi do sličnog stava kasniji španjolski sûfički mislilac *Ibn Arabî*. Vjera je u periodsko pojav-

---

[105] *Lexikon*, 12.

[106] S toga je stanovišta razradio Horten rekonstrukciju staroperzijskih elemenata u islamskom mišljenju. (»Phil. d. Islam«, 154–170.)

ljivanje imama povezana s cikličkim shvaćanjem evolucije i involucije svijeta, ali nije nužno identična s vjerom u seobu duša, koja je u Perziji u to doba također jako rasprostranjena.

Iz ovih se šî'itskih panteističkih tradicija razvija polovinom 19. st. u Perziji reformatorski pokret *Bâbî*, koji se i u religioznom pogledu odvaja od koranskog islama. Za Bâba[107] ne postoji dvojstvo prirode, pa prema tome ni mogućnost božanskog utjelovljenja u prorocima. Jedina istinska supstancija, božanska svjetlost, zasija tu i tamo kroz veo *mâye* u proročkim likovima. Ideja relativnog jedinstva »nužne« i »moguće« egzistencije, koja je bila osnov emanacionističkih teorija, također i u imamologiji, zamjenjuje se idejom apsolutnog jedinstva supstancije, prema kojoj božanska priroda imama od posredne i izvedene postaje neposredna. Kao takav neposredni izraz Allaha Bâb u očima svojih vjernika dobiva uzvišeniji karakter od Muhameda. Usprkos krvavom gušenju čija je žrtva uskoro postao i Bâb sam, njegova se nauka širila dalje kao religija *bahâ'î* (po nastavljaču *Bahâ Ullâhu)*

Da bâbizam i bahâ'îzam predstavljaju logičnu pojavu u razvoju šî'itske ideologije i dokaz neprekinute životnosti u razvoju iransko-islamske misli, dokazuju i istovrsni pokreti u toku stoljećâ u Indiji, među kojima je najpoznatiji *sikhizam* (nauka *Nânaka* u 16. st.[108]). U Indiji šî'itska terminologija odmah nalazi odgovarajuće izraze iz klasične religiozno-filozofske literature Gîte i Purana. Allah postaje *hari* (»Gospod«), a prorok postaje *guru* (»učitelj«). Nânak slijedećim riječima izražava nauku, koja je istovetna s opisanim shvaćanjem o imamima:

»*Guru* je pravi stvoritelj. Samo pod njegovim okriljem dolazimo u dom *harija*. Ja svoj život trajno prinosim kao žrtvu *guruu*.«

Ove bi se rečenice mogle neprimjetno uklopiti u bilo koju upanišadu ili purânu.

---

[107] Saiyd Alî Mohammed ibn Saiyid Mohammed Ridâ naziva se Bâb, što znači točku pod prvim slovom Korana (*bâ*), »bit čitave koranske nauke« ili »vrata«, koja vode u tu istinu. Rodio se 1819. u Širasu, a pogubljen je zbog svoje nauke 1850. u Tabrisu. Njegov se učenik i nastavljač Bahâ Ullâh rodio 1817. u Teheranu, a umro je 1892. u progonstvu.

[108] Usp. pogl. 2 — I po ovoj se nauci razlike među religijama ne odnose na njihovu bit. Ni vjera ni rasa ni kasta ne dijele ljude u bitnosti.

Zanimljivije je iz povijesnih razloga citirati nekoliko izreka Bâbovih, koje su čisti izraz indijskih kozmoloških koncepcija, kao na pr. njegova ideja cikličkog stvaranja i relativnosti »onostranih« svjetova:

»Ja pod čistilištem razumijem vrijeme između dvaju božanskih objava, a ne ono što ljudi priznaju kao stanje nakon uništenja tijela ... jer nitko do Allaha ne zna, što se s njima poslije smrti događa.« »Doista, Muhamed se vratio u život ovoga svijeta u još uzvišenijem obliku, ... jer je ovo objava u kojoj je sakupljen plod ranijih.«

Bahâ Ullâh:

»Mi priznajemo objavu svakog božjeg poslanika ... Svaki je od njih ogledalo Allahovo, koje ne odražava ništa drugo nego njega samoga, njegovu ljepotu, moć i veličanstvo.«

»Sve što srcu daje mir, što uzdiže ljudsko dostojanstvo i što čovječanstvu donosi mir, treba usvojiti.«

»Mi želimo ... da prestanu razlike među vjerama i da padne ograda među rasama — što je loše u tome?«

»Neka se nijedan čovjek ne ponosi time, da voli svoju domovinu, nego neka se radije ponosi time, da voli čovječanstvo!«

»Sada je počelo doba božanskog proljeća.«[109]

Istu je nauku u isto vrijeme propovijedao u Indiji *Râmakrišna,* a zatim njegov učenik *Vivekânada.*

INDIJSKI UTJECAJI (HALLÂGJ, GJUNAID, BISTÂMI)

Indijski se utjecaji u arapskim zemljama spominju već u predislamsko doba.[110] Iz 9. i 10. st. ima dovoljno dokumenata o indijskoj sekti »*sumanîya*« u Bagdadu i Basri, koja u diskusiji s islamskim teolozima ovih dviju glavnih škola zastupa skeptičko stanovište i ne priznaje objavljenu nauku. Tu se radi uglavnom o Indijcima, koji su se kao trgovci nastanili u Perziji. Jednog od tih Indijaca spominje i Avicenna u svojoj

---

[109] Citati su iz Bâba i Bahâ Ullâha uzeti iz antologije R. Jockela: *Islamische Geisteswelt* (Darmstadt, 1954).

[110] Usp. Guldi: *L'Arabie antéislamique*, Paris 1921.

autobiografiji među svojim prvim učiteljima. Ti su utjecaji već u predislamsko doba prvenstveno budistički, a i u islamsko se doba javlja najprije »islamski budizam«, a zatim prevladava brahmanistička tendencija, kao islamu bliži oblik ovih utjecaja. Za budistička je shvaćanja karakterističan islamski termin *fanâ (nirvâna)*, a za brahmanski *baqâ* (trajanje u apsolutnome, u smislu identiteta *âtmana* i *brahmana)*. Zajednička ostaje veza negativizma, koja pogoduje svim mističkim smjerovima. Ona je izražena prvenstveno u pojmu »brisanja *(mahw)* promjenjive egzistencije s površine vječnoga bitka.«[111] Ta je predodžba »brisanja« vezana za predodžbu »obrisa« i »sjena« *(rusûm)*, koja se nalazila i u središtu islamske interpretacije platonsko-aristotelovske filozofije.

Polazeći od tog raskršća, stječemo najprije utisak, da »konkretno i plastično, što predstavlja osnovnu vrijednost za Grke, ovdje znači nesavršeno i treba da se „pobriše"«, a na njegovo mjesto dolazi kao vrhovna vrijednost i istina ono što je nezahvatljivo i neplastično.[112]

Pogrešan bi bio, međutim, zaključak, da ovdje napuštamo veze s područjem ranije obrađene filozofske problematike. Paralelizam se nastavlja ne samo u problematici nego i u terminologiji indijski orijentiranih mislilaca, iz čijeg se kruga, na primjer, Suhrawardî ne može isključiti ni u kojem pogledu.

Evo kako *Hallâgj*[113] formulira spoznajni problem s intuicionističkog stanovišta:

»Spoznaja transcendira transcendentnost, transcendira granice, namjeru, najdublju svijest, izraz i opažanje. Sve je to nešto, što nije bilo, a zatim je nastalo, što se nalazi samo u prostornoj protežnosti.«

»Tko spoznaje, taj je neodjeljiv od spoznaje, jer je on ta spoznaja, a spoznaja je on.«

»U toj su spoznaji izjave očite, za nju ne postoji dokaz.«

»Neznanje je veo, a znanju iza vela ne pridolazi realnost ... Tko tvrdi, da spoznaje nešto po obilježju realnosti, taj time postavlja svoj bitak iznad bitka spoznajnog predmeta.«

---

[111] *Lexikon*, str. 94.
[112] Horten: *Phil. d. Islam*, str. 171.
[113] Usp. poglavlje o Hallâgju kod Hortena *(Indische Strömungen*, I).

Ovim izjavama nije potreban komentar, da se pokaže uska veza s problematikom, koju rješava razdoblje Fârâbîja i Avicenne.

Za problem je supstancije i besmrtnosti duše značajna osobito ova Hallâgjeva rečenica:

»Nitko ne stupa na prostrti ćilim iskonske istine, tko ostaje na pragu odijeljenosti, tako dugo dok ne prozre, da su sve individualne supstancije samo jedna jedina individualna supstancija *('ain)*.«

Kao individualno biće »čovjek je shema«, koja treba da »prestane biti osjetna i individualna duša *(nafs)*«.

Vedântinska je formula »tat tvam asi« izražena kod Hallâgja najprije izrekom: »*lasta gairi*« (»Ti nisi nitko drugi nego ja«), na kojoj se osniva smisao njegove glavne formule: »*huwa-huwa*« (»on-on«, »to je on«, »on je to«, »to je to«). Zamjenjivanjem zamjenice prvog i trećeg lica (»ja je on«) izriče Hallâgj redovno ovu svoju spoznaju. Na jednom mjestu pita Allaha: »Tko si ti?« — pa dobiva odgovor: »Ti.«

Gjunaid ovo iskonsko jedinstvo ne identificira s prasupstancijom. Ovi mislioci pritom individualne »sheme« smatraju inherentnim »prabivstvu« *(haqîqah)*, koje za njih zamjenjuje pojam iskonske supstancije. Često puta bivstveni svijet ideja, po svojstvu »istančanosti« *(ma'nâ)* podsjeća na predodžbe indijskog psihološkog materijalizma.

Bistâmî tradicionalnu islamsku formulu: »Slava Allahu!« zamjenjuje sa: »Slava meni!«, ili kaže:

»Ja sam vaš Gospod, ono „Ja", koje se u svakom stihu Korana krivo shvaća kao božje.«

Pojam sveobuhvatnosti *âtmana - brahmana* izražava kod mislilaca ove struje termin *tauhîd*, koji se tumači kao »jedinstvo subjekta i objekta« ili »jedinstvo bitka«. U *tauhîdu* i svijest o *tauhîdu* »pada u zaborav«, kao što vedântinsko sveobuhvatno znači prestanak »neznanja« *(avidya)*, ili u duhu opisa krajnje koncentracije Bodhisattve Mahâsattve u mahâyanističkoj »Pragjnâpâramitâ Sûtri«:

»Tko u toj koncentraciji boravi, taj tu koncentraciju ne primjećuje i ne misli na tu koncentraciju ovako: „Ja sam koncentriran“ ... «[114]

Odavde logično proizlazi naglašeni stav akozmizma *('ifrâd): Tauhîd* je isključivo ili »osamljeno« postojanje apsolutnog bitka, koje uključuje »redukciju vremenitosti«. Ta se redukcija empirijskog vremena shvaća kao čisto trajanje *('azal).*

Pojmu *samsâre* odgovara *kaun,* »prolazni opstanak vremensko-prostornog svijeta«. Pojmu *brahman* odgovara *anima, âtmanu 'ain.* Postoji i pojam »duhovne jezgre« *(sirr),* srodan indijskom »svjedoku« ili »promatraču« *(sâkšin).* Izraz akozmičkog negativizma, koji vodi u vedântinski idealizam *(»neti-neti«)* izražava Bistâmî pod pretežno budističkim utjecajem terminom *laisa* (»nije to«).

Osvrćući se na nauku ovih mislilaca Ghâzâlî kaže, da je prema toj nauci »nebitak pozitivan«.[115] Taj pojam nebitka *(ma'dûm)* odgovara Avicenninom »mogućem bitku«, akcidenciji kao pozitivnom pojmu. Hallâgj kaže u svom ranije citiranom razgovoru s Allahom, koji nas podsjeća na stil upanišada:[116]

»Tebi pripada individualnost, koja je u svim vremenima sadržana u mojoj negaciji *(lâ).*«

Izvor ove nauke o nebitku traži Horten u indijskoj vaišešika filozofiji, gdje se nebitak kao kategorija javlja u tom smislu.[117]

Kod *Bistâmîja* nalazimo u vezi s ovakvim akozmičkim stavom metaforu, koju je vrijedno usporediti s kasnijom Avicenninom slikom o »čovjeku koji lebdi«.

Bistâmî polazi od teorije o *mâyi,* koja podsjeća na nauku *samkhye:*

---

[114] Prema prijevodu M. Wallesera: *Prajña Pâramitâ,* Göttingen, 1914., str. 41.

[115] *Tahâfut,* prema *Lexikonu,* 54.

[116] Izraz se za ovakav razgovor ili dijalog *(munâgjât)* dovodi u vezu s terminom *upanišad* (Usp. F. Heiler: *Die Mystik in den Upanišaden,* München, 1925., str. 25.)

[117] *Phil. d. Islam,* 186. — Usp. poglavlje o indijskoj logici.

»Ti si bio ogledalo meni, a tada sam ja postao ogledalo.« Dalje slijedi nauka o ništavilu, koja u potpunosti odgovara shemi budističkih *arûpa-jjhâna:*[118]

»Jedamput sam vidio polje nebitka, pa sam letio njime bez prestanka deset godina, dok nisam iz ničega dospio u ništa kroz ništa. Tada sam vidio nestajanje, područje uviđanja jedinstva, pa sam letio neprekidno kroz ništa u nestajanje, dok nisam u nestajanju potpuno nestao. Nestajanjem nestanka nestao sam iz nestanka kroz ništa u ničemu.«[119]

Gledajući unatrag na »svoju zemlju, svoje pleme, svoje grane i ogranke i na svoje plodove... spoznade, da je sve to varka«.

Time se, međutim, Bistâmîjev put ne završava:

»Budističke su crte prvog razdoblja izazvale nesumnjivo takvo ogorčenje, da je B., natjeran sigurno krugom svojih učenika, koji nije bio malen, bio prisiljen, da svoje „negativističke" teze popuni u pozitivnom smislu.«[120]

Iako je i Hallâgj odbijao vanjske propise islama, nazivajući ih »međustvarima« *(wasâit)* prepriječenim na putu k spoznaji i ostvarenju apsolutnog praosnova, ipak je put Bistâmîjeva uzmicanja, koji se nastavlja u traženju ravnoteže između dva suprotna pogleda na svijet, imao i dublje korijene u specifičnim crtama islamske metafizike svjetlosti. Te se crte jasno od početka ogledaju i u određenim kategorijalnim tendencijama kod osjenčavanja indijskih utjecaja o kojima ovdje govorimo. Na neke je od njih potrebno upozoriti, da bismo bolje razumjeli krajnji odraz indijskih utjecaja na islam — islamsku teoriju nirvâne i njen razvoj.

Slika o ogledalu, od koje polazi Bistâmî, samo izvanjski podsjeća na pasivno zrcaljenje *sâkšina* u predodžbenom svijetu *sâmkhye.* U biti ova slika mnogo adekvatnije izražava monistički princip, nego što je Fârâbî mogao da postigne aktiviziranjem »signirane materije« u aristotelovskoj slici o pečatu i vosku. — Tako se i u odnosu prema indijskom pojmu *mâye* odmah snažnije ističe monistički princip.

---

[118] Usp. pogl. o Buddhinoj nauci, 4.
[119] Usp. Heideggerovu poznatu rečenicu: »Im Nichten des Nichts ist das Sein des Seienden begründet.«
[120] Horten: *Indische Strömungen*, I, 21.

S druge strane, slika o »obrisima« i »brisanju« pripada više zapadnoj nego istočnoj predodžbenoj tradiciji. Indijski je pojam metafizičkog »neznanja« *(avidyâ)* proizvod fenomenološke razrade predodžbi o »prašini« i »vrtlogu« atoma i o »grušanju« elemenata u toku neprekidnog pojavnog zbivanja. Idealistička modifikacija te slike zamjenjuje »grušanje« i »prašinu« s »pjenom« valova, ne odvajajući se time sasvim od psihološkog materijalizma. — Za islamski monizam problem realiteta gotovo da se i ne postavlja. Fârâbî još nije ni svijestan dualističkih poteškoća svoje teorije o egzistenciji »*ab extrinseco*«. Negativni pojam *avidye* u islamskoj formulaciji nalazi samo svoju pozitivnu protuvrijednost »zaborava«, koja ima više mistički nego spoznajnoteorijski smisao.

Dok indijska ontologija polazi od transfenomenalne bezličnosti sveobuhvatnoga, islamski se mislioci uspinju do odgovarajućeg pojma obrnutim induktivnim putem — poopćavanjem pojmova individualnosti i supstancije. Pojmu apsolutne i sveobuhvatne individualnosti odgovara u predodžbi islamskih mistika doživljaj »osamljenosti«, koju treba prevladati i u pojmu *nirvâne* shvaćene kao »jedinstva« u smislu sjedinjenja individualnosti, a ne u smislu »utrnuća« i apsolutnog prestanka.

Shvaćajući tako tendenciju uravnoteženja, koju zastupa *Gjunaid*, ne možemo se zadržati samo na motivima teološkog oportuniteta. Islamski monizam i realizam uvijek su bili samo filozofski izvedeni pojmovi iz osnovne problematike individualizma. Iskonskom individualističkom realizmu odgovara na religioznom području vjera u ličnu besmrtnost *(baqâ)*.

U istočnom su se islamu odcijepili pod snagom indijskih utjecaja od ove islamsko-kršćanske dogme najprije Hallâgj i Bistâmî. U zapadnom se islamu pretpostavlja mogućnost indijskog utjecaja (budističke vigjńânavâda škole) kod kasnijeg predstavnika liberalne teološke škole, *Murtadâ* (15. st.), koji naučava:

»Dušu sačinjavaju njezine logički nužne spoznaje. Kad bi to dvoje, spoznaja i duša, bili različito, onda bi morala postojati mogućnost, da jedno postoji bez drugoga, dakle i spoznaja bez duše, a to nije moguće.«

Gjunaid polazi, pod indijskim utjecajem, od ideje o sveobuhvatnom *brahmanu*, koji u opisanom smislu shvaća kao

jednu i jedinu supstanciju. Supstancije su i individualnosti fenomenalnog svijeta i za njega prividne, ali u smislu realiteta nižeg reda, po principu stupnjevanja bitka. Budući da ta realnost nižeg stupnja postoji na ovom svijetu, nema razloga da se ona negira u egzistenciji višega reda. Prema tome, u onom smislu u kojem individualnost postoji u svjetovnoj manifestaciji, moguće je da postoji i izvan nje kao dio cjeline svijesti, s kojom nikad nije ni prestala biti identična. U beskonačnosti prajedinstva ne iščezava nijedna pojedinačnost. »Tu čovjek biva, kakav bijaše, prije nego što je bio.« — Osnovni pojam u ovoj vrsti spekulacije je *kaun (samsâra*, fenomenalni tok zbivanja), koji je bitno samo jedan od modaliteta svijesti unutar *brahmana*.

Prema svemu tome, indijski su filozofski utjecaji naišli na širok odaziv islamskih mislioca u raznim krajevima, vremenima i školama. Jedan je osnovni stav prema tim utjecajima ostao jedinstven nezavisno od ideoloških razlika u njihovu tumačenju i kritiziranju — stav ublaživanja i prevladavanja budističkog negativizma i nihilizma. Povijesno je taj otpor istovremeno otvarao vrata vedântinskim utjecajima u islamskom svijetu.

8. ISLAMSKI UDIO U RAZVOJU I ZBLIŽENJU ISTOČNOG I ZAPADNOG IDEJNOG SVIJETA

Ne smećući s uma povijesne pretpostavke islama kao univerzalne religije, koja je nastala i učvrstila se na rubu indoevropskog kulturnog kruga, nastojali smo da razvoj filozofskih ideja u islamu prikažemo prvenstveno s iranskog gledišta kao najznačajnijeg za islamski prodor u indoevropsku sferu. Tema, koja nas je u ovom dijelu prvenstveno zanimala, bila je zasluga islamske skolastičke filozofije za očuvanje antičke kulturne baštine i njen prijenos u evropsku renesansu. I u tom pogledu promatrali smo islam prvenstveno kao asimilirani dio iranske kulture.

Na prvi pogled, polazeći od općeg povijesnog iskustva, čini se kao da se indoevropska civilizacija mogla prilagođavati islamskom utjecaju jedino na vlastitu štetu. Ukoliko povijest opravdava ovo popularno stanovište, ona istovremeno potvrđuje i našu pretpostavku, da je pozitivni prinos islamske sko-

lastičke filozofije plod iranske misaone snage i idejne otpornosti.

Gledajući s iranske strane, islam je predstavljao mogućnost proširenja sfere utjecaja uz obogaćenje kulturnim blagom helenističke civilizacije, koje je palo u plijen islamskim osvajačima. Iranska drevna kultura, koje udio u vrednotama helenističke civilizacije nije bio malen, znala je i pod islamskim plaštem da tu ponovno stečenu baštinu sačuva i dalje razradi za opće dobro čovječanstva, a i za humanizaciju primitivne islamske ideologije. Obogaćen ovako razrađenim i prilagođenim tradicijama mediteranske kulture, islam je mogao u svom kasnijem razvoju, osobito nakon Avicenne, da se približi visokoj skolastici kršćanskog svijeta, da se afirmira u duhovnom životu savladane Španjolske misliocima kakvi su bili Averroes, Murtada ili sûfički mistik panteista Ibn Arabî. Neposredni utjecaj islama osjetio se snažno kod najvećih filozofa kršćanske skolastike, među kojima smo osobito istakli Tomu Akvinskog. Još je važnija pojava za razvoj moderne evropske kulture, da je stav prema islamskoj filozofiji i univerzalnoj kulturnoj baštini, koju je ona donosila na Zapad, postao probnim kamenom slobodarskih tendencija na prvim evropskim sveučilištima, među kojima je dovoljno spomenuti Pariz i Oxford, gdje su se djela islamskih skolastika čitala i usprkos crkvenim zabranama.

Tako je islamska skolastika, s kojom se u idejnom paralelizmu razvijala i hebrejska (Avicebron, Maimonides, koji se smatra skolastičkim pretečom Spinozina panteizma), dobila odlučnu ulogu već u predrenesansnom formiranju evropskih akademskih elita. U akademskoj je raspravi s kršćanstvom islam mogao pokazati mnoge prednosti, koje su potjecale iz starijih i mnogo prostranijih kulturnih zaliha. To nisu bile samo prednosti otetoga plijena, koji se ponovno pojavio na vidjelu, nego i prednosti ideja u kojima je udio grčke antike bio tek djelomičan, toliki da posluži kao *tertium comparationis* za plodna raspravljanja, iz kojih se rodio najprije renesansni panteizam. Iranski je utjecaj unio u tu raspravu i elemente udaljenog azijskog Istoka, čiji se korijeni tek u naše vrijeme istražuju u djelima islamskih filozofa, među kojima smo osobito istaknuli Suhrawardîja i njegove kritičke stavove prema aristotelizmu.

Razumljivo je nakon svega ovoga, da i u moderno doba stvaralačka snaga islamskog duha nalazi svoj izraz prvenstveno u vjerskim reformama koje potječu iz neortodoksne Perzije i u nacionalističkim ideologijama na području arapske političke filozofije. Religiozne pretpostavke islamske metafizike dopuštaju prilagođavanje razvojnim tendencijama moderne naučne misli u mnogo manjoj mjeri nego što je to kod indijskih panteističkih sistema. Zato se u slučaju islama životnost istočnih kultura ogleda još i danas pretežno na području estetskog stvaranja, osobito u gajenju tradicija misaone poezije. Izraz slobodne misli u islamskom svijetu nije nikada mogao da prijeđe stupanj alegoričnosti i mističke romantike. Zbog svoje je ortodoksne krutosti i prijetnje handžarom islam posredno dao povoda razvoju najljepše i najbogatije filozofske poezije u svjetskoj književnosti. U toj poeziji živi još i danas uz sûfički misticizam i oštrina aforističke misli Omara Khayyama. Sintezu jedne i druge vrline izražava u naše vrijeme, krajem 19. i početkom 20. st., možda najljepše pakistanski pjesnik filozof Muhammed Ikbâl, čiji se položaj u istočnoislamskoj književnosti uspoređuje s Goetheovim na Zapadu, a koji težište islamske filozofske kulture, a i pjesničke inspiracije, nalazi u jačanju iranskih kulturnih tradicija.

KINA

»U šutljivom je svemiru sadržana veličanstvena ljepota. Postoje očevidne suprotnosti, koje bez riječi vladaju nad četiri godišnja doba. U unutrašnjosti bića postoji neizraženi princip. Mudrac promatra ljepotu svemira i prozire unutrašnji princip bića.«

(Čuang Tse, 275. g. pr. n. e.)

»Dvije stvari ispunjavaju duh uvijek novim i većim udivljenjem i strahopoštovanjem, što češće i upornije o njima razmišljam: zvjezdano nebo nada mnom i moralni zakon u meni. Postojanje jednoga i drugoga nije tek slutnja zavita u tamu ili u beskrajnu udaljenost, za kojom trebam tragati izvan vlastitog obzora, nego ih vidim pred sobom i neposredno ih povezujem sa sviješću o svome opstanku.«

(Immanuel Kant, 1788. g.)

1. OPĆA OBILJEŽJA

U prikazu smo indijske filozofije isticali središnji položaj discipline praktičnog uma. O »praktičnom« smo karakteru indijske filozofije mogli govoriti samo posredno, u smislu ideala oslobođenja od fenomenalne egzistencije putem spoznaje njene transcendentalne zakonitosti *(dharma)*.

Problem se slobode i oslobođenja na osnovu spoznaje zakonitosti praktičnog uma nalazi i u središtu kineske filozofije, čiji je ideal izražen u pojmu *tao*. Ipak se tumačenje ovoga pojma, kako prema Lao Tseovoj tako i prema Konfucijevoj nauci, bitno razlikuje od indijskih teorija o *dharmi* uopće, a posebno od budističkih, koje su neposredno djelovale na razvoj kineske misli. Kineski ideal slobode, za razliku od indijskog, nije usmjeren k transcendenciji kozmičke egzistencije, nego teži za svojim ostvarenjem u prvom redu u harmoniji društvenog života. Sklad moralnog poretka u ljudskom društvu i prirodnog poretka u svemiru treba da bude garancija ideala slobode. Ta je točka ravnoteže ujedno i idealna moralna vrijednost statičnosti i konzervativnosti u klasičnom kineskom pogledu na svijet i život. Budući da se ovdje radi o socijalnom, a ne o metafizičkom idealu, potpuna je statičnost praktično neostvariva, tako da borba mišljenja utječe i na pomicanje povijesnih granica kineskog konzervativizma.

U kineskom panteizmu ideal smirivanja i smirenosti odgovara idealu slobode i oslobođenja. Savršeni je poredak onaj, koji je vrijedio za vladare zlatnoga vijeka mitološke prošlosti, kada se po istoj zakonitosti ravnalo kretanje zvijezda na nebu, vladavina legendarnih kraljeva na zemlji i život »stotine zemljoradničkih obitelji«, koje su osnov kineskog naroda i države. Mitološki se poredak daleke prošlosti često svodi na

naturalistički ideal primitivnog poljoprivrednog društva, osobito u antikonfucijanskim teorijama.

Ovakvim se sociologiziranjem praktičnog ideala ljudskog života pojačava ujedno i mitološki karakter pojma *tao*, u mnogo većoj mjeri nego kod indijskog pojma *dharma*.

Tao kao bezlična snaga savršene moralnosti svodi u idealnom slučaju moralne društvene odnose na čisti legalitet, ili još dalje, na formalnu učtivost izraženu jednim od osnovnih pojmova konfucijevske filozofije: *li*. Tako prema Konfucijevom idealu osnovnom disciplinom društvene harmonije postaje glazba. Uzorni je vladar onaj, koji zna »šutjeti kao miš«, iz straha da ne poremeti kozmički poredak, koji simbolizira kao »sin neba«.

Ovakav nam se shematski prikaz filozofskih tendencija u kineskom kulturnom životu nužno čini racionalistički iznakažen, kad s druge strane uvidimo činjenicu, da je intuicionistički iracionalizam, svojstven azijskom mišljenju uopće, na Dalekom Istoku postigao svoj vrhunac. No i toj pojavi moramo razlog tražiti najprije u posve formalnim tehničkim okolnostima — u strukturi kineskog jezika.

Prije nego što pređemo na prikaz općih kulturnopovijesnih okolnosti, potrebno je da već u uvodu istaknemo važnost iracionalne živosti kineske misli, koja u jezičnom izrazu može da ubilježi samo svoj ideografski trag, a nikada potpunu logičku strukturu. To je sili, da statičke knjiške simbole svoje kulture iskonski tumači u duhu dijalektičke pokretnosti svog shvaćanja života, koji je svijestan da teče odvojen od simbolike apsolutnog uzora. Kao i iza specifične simbolike muzičkog izraza, koji je Konfucije s pravom isticao kao najsavršeniji u svom kineskom redu misli i stvari, tako se i iza simbolike svih usklađenih oblika *(li)* skriva neustrašivi tok čuvstvenih i voljnih suprotnosti. Osebujnost je kineskog duha, da sintezu životnih strujanja zamišlja kao *simbolički* statičnu.

2. POVIJESNI OSNOVI

Izvorom se kineskog pogleda na svijet smatra pet drevnih knjiga, čije porijeklo graniči s mitološkim vremenima, a sačuvane su do danas u obradbi Konfucijeve škole. U 6. st. pr. n. e., u Konfucijevo doba, njegova je škola »imala isklju-

čivi posjed nad tadašnjim povijesnim znanjem, a također i nad sposobnošću čitanja tada već arhajskog pisma« izvornih dokumenata tog znanja o dalekoj kineskoj prošlosti.[1] Ti su povijesni izvori i predaja redigirani tada pod imenom konfucijevskih »pet klasika« ili klasičnih knjiga:

Yi-king, knjiga o mijenama ili preobražajima, zbirka magičkih formula, kojima se proricala budućnost. Sastoji se od 64 heksagrama *(kua)* složenih od cijelih i razlomljenih crta (—— i — —) te razjašnjenja za njihovu primjenu. Ova je knjiga osnov terminologije kasnijeg filozofskog jezika i kineskih kozmoloških predodžbi. Na nju ćemo se kasnije osvrnuti posebno.

Ši-king, knjiga, u kojoj je sabrano oko 300 pjesama sa svjetovnim i vjerskim motivima. Iako je vrlo često posrijedi neposredna lirika, koja i danas djeluje svježe temama kao što su ljubav u selu i u gradu, tegobe vojničkog života, ili monotonija činovničke karijere i dvorskih sjednica — ipak je s vremenom svaka kitica i svaka riječ dobila svoj moralni i konvencionalni komentar. Tako je ova knjiga postala iskustvenim osnovom za izvod moralnih maksima.

Šu-king, knjiga najstarijih dokumenata, osobito vladarskih proglasa, napisana najstarijim kineskim jezikom i stilom. Neki su dijelovi značajni sa stanovišta moralne i političke filozofije, na pr. »Veliki plan«, prvi esej koji tumači porijeklo vladarske moći sa stanovišta kozmogonije, a da pritom uopće ne polazi od vjere u personificirane bogove.

Č'un Č'in, »Proljetni i jesenji anali«, kronika pokrajine Lu, Konfucijeva zavičaja u razdoblju od 7. do 5. st. pr. n. e. To se djelo pripisuje Konfuciju, koji je navodno htio da formulira uzor klasične terminologije u historiografiji.

Li-king, knjiga o ceremonijama, ritualu i sistemu vladavine iz ranih vremena Čou dinastije.

Ovih je »pet klasika« teško razdvojiti od »četiriju knjiga«, koje sadržavaju užu nauku Konfucija i njegove škole. Povi-

---

[1] Potanji prikaz kineskih klasičnih spisa i okolnosti pod kojim su nastali vidi kod Lin Yutanga: *The Wisdom of Confucius*, New York, 1938. (ovdje citirano prema njemačkom prijevodu, izd. Fischer, Frankfurt M., 1957).

jesni su događaji kasnijih stoljeća tu vezu ojačali, kako ćemo vidjeti u nastavku. Zato dajemo odmah i pregled tih četiriju knjiga:

Lun-yü, izreke Konfucijeve u obliku nepovezanih aforizama, koje su zapisali njegovi učenici. Ovo se djelo smatra osnovnim izvorom za upoznavanje Konfucijeve nauke, osobito na Zapadu, gdje za prevodioce ima prednost autentičnosti i jednostavnosti izvora.

Lin Yutang, u svojoj obradbi Konfucijeve nauke, nije se zadovoljio tim kriterijima. Izolirani nam citati u *Lun-yü* daju često puta nejasnu i mnogoznačnu sliku. Jezične ćemo poteškoće, koje taj nedostatak pojačavaju, spomenuti naknadno. Zato Lin Yutang nastoji da odlomke sadržane u *Lun-yü* poveže i rekonstruira u logičke cjeline. Tu vezu nalazi prvenstveno u djelu *Li-ki*, koje je opet neodvojivo vezano za kompleks spisa, koje smo spomenuli pod zajedničkim naslovom *Li-king*. *Li-ki* sadržava dijelove *Li-kinga* u novijoj verziji, a uz to i predaju Konfucijeve škole. Dva dijela *Li-kija* predstavljaju dvije od Konfucijevih četiriju knjiga:

Ta-hsio, »uzvišena nauka« o etici i politici, i

Čung-yung, nauka o »zlatnoj sredini«.

Meng Tse (Mencije) pridružuje se sa svojim djelom nekoliko stoljeća kasnije kao najveći nastavljač Konfucijev u skupinu »četiriju knjiga«. I njegovo djelo sadržava bitne elemente za rekonstrukciju cjeline Konfucijeve nauke.

»Pet klasika« i »četiri knjige« u nešto drukčijoj tradicionalnoj raspodjeli i uz dodatak niže spomenutih kasnijih priručnika, daju konačno cjelinu od »trinaest klasika«. U tih trinaest knjiga spadaju i

Hsiao-ling, »knjiga dječje ljubavi«, i

Erhya, najstariji kineski leksikon pojmova, neophodni priručnik za studij klasika.

God. 213. pr. n. e. dao je car Ts'in Ši Huang-ti spaliti konfucijevske klasične knjige. Nakon reforme pravopisa, koja je došla pod istim vladarom, konfucijevski su učenjaci kasnije rekonstruirali svoja klasična djela, ali su ih redigirali dobrim

dijelom novim pravopisom. Kasnije su pronađene stare bambusove tablice s originalnim tekstovima. Tako su od nekih djela postojale dvije verzije u doba prijelaza u našu eru, te se počela razlikovati tradicija »staroga pisma« i »novoga pisma«. Nova je verzija prevladala prvenstveno u djelu *Li-ki*.

Problemi nam se ove vrste pričinjaju, međutim, neznatni pred problemima čitanja, razumijevanja i prevođenja kineskih tekstova. Cijeli se sistem konfucijevske pedagogije osniva na pitanjima te vrste, upravo na analizi odnosa čitanja i samostalnog razmišljanja u rekonstrukciji smisla osnovnog teksta. *Ču Hsi* (11. st., vidi posebno poglavlje) u svojim uputama o tome, kako treba čitati, kaže:

»Poduzmite, da svaki dan pročitate jedan do dva odlomka, bez obzira da li je mjesto lako ili teško razumljivo... Kad čitajući ne razumijete smisao, razmišljajte, a ako ni tada ne proniknete smisao napisanoga, čitajte ponovno. Nastojte, polazeći s raznih strana, da osjetite pravi ukus. Tada ćete nakon izvjesnog vremena ipak shvatiti, što se tu krije... Kod čitanja pazite, da ne čitate previše. Čitajte malo, pa ćete lakše svladati građu iz temelja. Pravi uvid u bilo koji sadržaj stječe se samo na taj način... Prava je metoda čitanja, da se pri tome doista razmišlja.«

Pokušat ćemo na jednom jednostavnom primjeru pokazati poteškoće pred kojima se nalaze čitaoci i prevodioci kineskih tekstova: Konfucije kaže:

»Čistokrvan — ne hvali snagu — hvali karakter.«

Prijevod može da glasi:

»Kod čistokrvnog konja nije toliko udivljenja vrijedna snaga koliko ćud.«

»Zato se ovdje prijevod ne da razlučiti od nalaženja novog izraza kao najbolje i najsvrhovitije metode... Nema inteligentnog prijevoda, u kojem prevodilac ne iznosi svoje vlastito tumačenje teksta koji prevodi.« — Zato »prevodilac ne može izbjeći, da misli zaodjene u točnije izraze modernog jezika.«[2]

---

[2] Lin Yutang, o. c., 39—43.

»Kineski Herodot« bio je *Se-ma Ts'ien*, koji je krajem 2. st. pr. n. e. napisao povijest Kine od početka pa do svoga vremena. Njegovo se djelo zove *Ši-ki*. Prema njegovu je opisu kolijevka Kineza bila na obalama Huanghoa (Žute rijeke) u Honanu i južnom Šan-hsi. Odatle se u trećem tisućljeću prije naše ere počela da širi kineska »kap ulja«.

Prvi legendarni kineski vladar, *Fu Hsi*, potječe prema jednom kasnijem mitu, koji, čini se, nije kineskog porijekla, od kozmičkog prabića *P'an Ku*. Taj nas opis snažno podsjeća na mit o *puruši* u Rig-vedi:

»U davnim vremenima, kad je umro P'an Ku, od njegove su glave nastala četiri vrhunca, oči su mu postale Sunce i Mjesec, od masti su mu nastale rijeke i mora, a od kose i brade trava i stabla... Stari pisci pričaju, da su suze P'an Kua rijeke, da mu je dah vjetar, glas grmljavina, a zjenica njegovih očiju munja.«[3]

U razdoblju, čije se trajanje računa do preko 2 milijuna godina, u kozmičkim ciklusima poput indijskih *kalpa*, iz P'an Kua razvija se kozmički poredak i tri velike vladarske loze: nebeska, zemaljska i ljudska.

Tako kineska kronologija počinje od vladara *Fu Hsi*, kojemu se gdjekada pripisuje autorstvo »Yi-kinga«, godine 2852. pr. n. e. — Poslije njega dolazi *Šen Nong*, a za tim *Huang Ti*. Za vrijeme se ovih triju legendarnih vladara kaže, da je *Tsang Hsie* zamijenio sistem zapisivanja pomoću uzlova (koji je bio u upotrebi i kod Peruanaca) ideogramskim pismom. Inspiraciju je za to dobio, dok je promatrao tragove ptičjih nogu na pijesku. U isto se doba razvija poljoprivredni način života, a Huang Ti počinje »sijati pet vrsta žitarica«.

Slijedeća tri vladara — *Yao, Šun* i *Yü* — nalaze se već na pragu objektivne kronologije, na prijelazu iz 3. u 2. tisućljeće (2147—1989 pr. n. e.). Prvome se pripisuje uvođenje kalendara i razdvajanje četiriju godišnjih doba. Za vrijeme se drugoga zbio veliki potop, nakon kojega je ovaj vladar počeo da provodi kanalizaciju zemlje i podjelu na dvanaest pokrajina. Vladavina se ovog vladara, koji je bio »niskog socijalnog porijekla«, smatra ujedno i početkom kineskog feudalnog ili

---

[3] Prema H. Maspero: *Le Taoisme* (»Mélanges posthumes« II, Paris, 1950), str. 109.

patricijskog sistema. — Yü nastavlja kanalizaciju, izgradnju putova i usavršavanje administrativnog sistema. Uvodi sistem ispita za službenike po strukama. Taj sistem ostaje trajnom tekovinom kineske civilizacije. Yü se istovremeno smatra osnivačem prve povijesne dinastije *Hsija* (1989—1559). Slijedeća je dinastija *Šang* i *Yin* (do 1050. g. pr. n. e.) a treća je velika i najdugotrajnija kineska dinastija *Čou*, koja vlada do 249. g. pr. n. e. — To je zlatno doba kineske kulture, a posebno filozofije, doba Lao Tsea, Konfucija, Čuang Tsea, Mencija i niza drugih klasičnih mislilaca.

Ta je živa kulturna djelatnost istovremeno i odraz dubokih društvenih preobražaja, koji se politički odražavaju u slabljenju dinastije Čou i propasti feudalnog sistema, na kojem je bila zasnovana. Tok je tih preobražaja bio takav, da usprkos vrhuncima, koje razdoblje Čou doseže između 6. i 3. st. pr. n. e., povjesničar može da tvrdi:

»Plemićko se društvo počelo bližiti svome kraju već u najranijem razdoblju povijesnih vremena, početkom prvog tisućljeća prije naše ere. Povijest dinastije Čou, koja ispunjava to tisućljeće, bila je tek duga agonija plemićkog poretka. Iz godine u godinu propada po koji plemićki posjed, iako smo još daleko od potpunih kronika. Djela o povijesti 8. i 7. st. pr. n. e. spominju preko 500 plemićkih posjeda. U 4. st. ima ih svega desetak, koji su sebi pripojili sve ostale i osnovali kneževine potpuno različite od starih plemićkih posjeda po prostoru i uređenju.«[1]

Ova je činjenica od osnovne važnosti za razumijevanje razvoja ideja klasičnog doba iz preobražaja mitološkog predodžbenog svijeta. Taj preobražaj prati političke promjene u Kini izrazitije nego, možda, bilo gdje drugdje u povijesti starih vremena. Kineska je religija drugog tisućljeća pr. n. e. bila bitno vezana za feudalni poredak:

»Ona je na neki način pripadala patricijima. Više nego išta drugo, ona je bila njihovo vlastito dobro. Samo su oni imali pravo kulta, na osnovu vrline svojih predaka, za razliku od puka, koji nije imao takvih predaka. Samo su oni bili u ličnom odnosu s bogovima, barem s određenim bogovima, pa

[1] Maspero: *Mélanges* . . . I, 41.

su im se samo oni mogli i obraćati. To ne znači, da su plebejci bili isključeni iz blagodati kulta. Oni su bili isključeni samo iz prava, da vrše obrede, dok su u koristi izvršenog kulta imali isti udio kao i patriciji. *Religija je bila iznad svega stvar grupe, a ne individuuma.* Trebalo je biti poglavar zajednice, makar kako malene, pa da se može vršiti kult, ne za sebe samoga, nego za zajednicu.«[5]

Zbog te je okolnosti propadanje plemićkih posjeda pratilo propadanje kulta lokalnih božanstava, a i kult predaka se konačno usredotočio u prijestolnici carstva, Lojangu. Tako je kult mitoloških veličina postepeno povučen iz naroda, a s njime čak i pravo zanemarenog plebejca na ličnu besmrtnost duše. Umjesto toga se proširio u narodu »sitni« kult vračeva i vještica, koji se do danas zadržao u srednjoazijskom šamanizmu. Svećenici su mogli biti samo pripadnici plemstva, a njihova je funkcija bila nasljedna. Kao u indijskoj žrtvenoj tehnici, razrađenoj u nauci klasične škole *mîmânsâ*, i u Kini je prinošenje žrtava postala autonomna i mehanička, na neki način ekonomizirana funkcija svećenika.

»Tako se postepeno isključio pojam ličnih bogova, na čije su mjesto došle bezlične snage, koje može da pokrene na djelo samo postupak pravilno izvršenih obreda, a pritom nije potrebno, da se tim silama pripiše svijesna volja. Tako je „Gospod u visinama" prepustio svoje mjesto „Nebu", „Vladar zemlje" „Zemlji" i t. d.«[6]

Na toj se osnovi razvio niz drugih obilježja formalno srodnih indijskoj religioznosti, na koja ćemo se u izlaganju još osvrtati, a prije svega psihološki materijalizam (teorija *prâne* u mnogo grubljem obliku nego u Indiji) i problem individualnosti duše. Bitna je razlika, što u Kini svećenička kasta nije odvojena od plemićke, tako da do socijalnog razdora društva nije došlo na vjerskoj osnovi.

Ipak se opisani rascjep društvenih slojeva, kojega je uzrok bio u ekonomskom razvoju feudalnih odnosa, ideološki odražavao prvenstveno na vjerskom području. Odatle su iznikli, polovinom prvog tisućljeća pr. n. e. i prve teze razrađene na

[5] Maspero: *La Chine antique*, Paris, 1955., 2. izd., str. 131.
[6] Maspero: *Mélanges* I, 46.

filozofskoj ideološkoj osnovi. Formulaciju je tih teza omogućila pojava društvenog međusloja, koji je nastao u opisanim općim prilikama.

»Između plemićkih obitelji s jedne strane, a seljaka s druge, nastao je postepeno treći stalež, koji je istovremeno bio vezan s oba druga, plemenit po porijeklu, a siromašan poput seljaka. To je bila klasa pisara, prvi osnov književničkog staleža, koji je kasnije imao toliku važnost u kineskoj povijesti.. Iz te su klase ponikli Konfucije, Mencije, Siun Tse, Mo Tse, Čuang Tse i t. d.... Čini se, da je jedna od prvih pojava, nad kojom su se zgrozili, kad su počeli da razmišljaju o odnosu između čovjeka i bogova, bila vulgarnost i neprikladnost načina trgovine, koja je predstavljala žrtvene obrede, razmjena debelih i čistih žrtvenih darova za milosti bogova. Zato su htjeli, da se manje pažnje posveti materijalnoj savršenosti obreda, a više moralnoj visini svećenika i ostalih koji su kod žrtve sudionici.«[7]

Već u 5. st. pr. n. e. filozof *Mo Tse* raspravlja o širenju ateizma.

Dok je tako službena religija bila oklaštrena i pred buđenjem racionalne kritike počela naglo da gubi svaki sadržaj, u narodu se proširila vjera u vračeve i vradžbine. Vračevi su i vještice izazivali obično pomoću ritualnog plesa vjersku opojnost i stanje, za koje su tvrdili, da je sjedinjenje s božanstvima ili s duhovima pokojnika na seksualnoj osnovi, pa da na taj način postaju medijumatični nosioci i izrazi njihovih duša i volje. Glavna je poteškoća pri svemu tome u nedostatnosti kineskog pojma duše. Duša se, naime, sastoji iz raznih »dahova«, koji se poslije smrti razdvajaju, a time se razbija kontinuitet životnog jedinstva. Ukoliko se taj problem riješi putem neke vrste meditacijske *yoge* ili na neki drugi, alkemistički, način, još je uvijek položaj duša u podzemnom ili nebeskom carstvu bijedan i zavisan iznad svega od pokojnikova položaja u zemaljskoj hijerarhiji. Tražeći rješenje takvim grubim primjerima psihološkog materijalizma, rani su kineski filozofi razmatrali razne mogućnosti, od spomenutog materijalističkog skepticizma pa do ideje o nadličnoj sveopćoj duši svemira — *tao*.

---

[7] Id., 43—45.

Dva su rješenja izvorna za klasičnu kinesku filozofiju:

»Jedna je od tih struja bila racionalistički pokušaj, da se religiji dade naučno tumačenje, da se potpuno isprazni njen iracionalni sadržaj, a da se ipak sačuvaju izvanjski oblici. ... Druga je, da se nađe lična religija, koja bi nadopunila sve ono što nedostaje službenom kultu i njegovim grupnim ceremonijama. — Obje su te struje bile vrlo moćne, pa je na kraju prva dovela do konfucijanizma, a druga do taoizma, a putem taoizma do onog vjerskog osjećaja, koji je kasnije omogućio budizmu da se ukorijeni u Kini.«[8]

U 8. i 7. st. pr. n. e. razvija se kineska poezija od svježine motiva seoske i gradske ljubavne lirike do sjete i pesimizma u opisima tegoba vojničkog života. Već se tu javlja svijest o opasnosti i besmislenosti feudalnih ratova. Ta će svijest ostati karakteristična za cijeli kasniji razvoj kineske misli i za njeno vraćanje na mit i »običaje« zlatnog doba, njeno povjerenje u zakone prirodnog razvitka i sumnju, da snažni zahvati vladara u političke događaje mogu samo da poremete zdravi tok prirodnog determinizma u povijesti.

Pad dinastije Čou nije bio bez veze s takvim raspoloženjima. U posljednjim se stoljećima jačaju i osamostaljuju pojedini periferni dijelovi Kine u međusobnim borbama, dok konačno vladar najjače osamostaljene pokrajine, Čeng iz Ts'ina, ne uspije da svlada sve protivnike i zavlada cijelom Kinom (221. g. pr. n. e.). Taj događaj znači pad starog feudalnog režima i uvođenje apsolutne centralističke monarhije. Čeng je državu podijelio u trideset i šest velikih pokrajina, razdijelio je feudalnu zemlju seljacima i uveo centralni poreski sistem. Proveo je i reformu pravopisa, uveo novi metrički sistem (sa osnovom 6) i niz drugih mjera. Konzervativna ga je reakcija smatrala barbarom, koji je prodro s periferije u središte države. Nezaboravnom se sramotom toga vladara smatra spaljivanje knjiga. I moralni su odnosi na dvoru ostali predmet oštrih kritika. Djelo je ovog ratničkog vladara bila i izgradnja Kineskog zida. Nakon njegove smrti dolazi ponovno do građanskog rata, iz kojeg izlazi kao pobjednik dinastija *Han* (202. g. pr. n. e. do 220. g. n. e.). Ta je vladavina značila ponovni procvat kineske civilizacije. Važne su refor-

[8] Id., 47.

me ostale na snazi. Feudalizam nije obnovljen. Na prijelazu iz 2. u 1. st. pr. n. e. vladar *Wu Ti* otvara »Visoku naučnu akademiju«, da njeguje proučavanje klasika. Polovinom 1. st. n. e. vladar *Ming Ti* podupire širenje budizma.

Krajem 2. st. pr. n. e. Kinezi počinju zauzimati područja Srednje Azije, pa tako dolaze u doticaj s krajevima u Baktriji i Kušanu, gdje je nakon osvajanja Aleksandra Velikog, nakon indijskog vladara humanista Ašoke i nakon kušanskog vladara Kaniške, u to doba cvjetala budistička nauka. S trgovcima iz Kašmira i Perzije počinju da dolaze i misionari.

Kraj dinastije Han značio je početak novog rasula i borbi. Tek krajem 6. st. n. e. pod dinastijom *Sui* dolazi do ponovnog ujedinjenja zemlje. Pod dinastijom *T'ang* (618—907) jačanje državnog poretka znači ujedno i jačanje konfucijanizma kao državne ideologije, te potiskivanje, a gdjekada i krvavo gušenje budizma i taoizma.

Nakon novih trzavica i promjena vladarskih kuća, ustaljuje se, od 11. do 13. st., dinastija *Sung*, važna za procvat neokonfucijanizma (»pet filozofa«). I pod vladavinom se Sunga država cijepa u sjevernu i južnu polovicu. Zatim dolazi do provale Kublai-khanovih Mongola u Kinu. — Nakon toga, 1368.—1644., vlada dinastija *Ming*, važna za novi kulturni napredak, osobito na području umjetnosti. Posljednja je bila dinastija *Ts'ing* (1644—1911), nakon koje Kina postaje republika i ponovno ulazi u razdoblje građanskih ratova.

3. YI-KING

»Uzvišeni su mudraci bili sposobni da prozru svu zamršenu mnogostrukost pod nebeskim svodom. Oni su promatrali oblike i pojave i preslikavali odraz stvari i svojstava. To je nazvano slikama.«

»U knjizi se o preobražajima nalaze slike, koje ih obilježavaju; sudovi su dodani da ih razjasne; zlo i dobro je tu određeno zbog odluke.« *(Yi-king)*

»Svijet vjeruje u proricanje pomoću kornjačina oklopa i pomoću nekih trava. Prvim sredstvom doznaju navodno vračevi volju neba, a drugim volju zemlje.« *(Wang Č'ung*, 1 st. n. e.)

Pomoću kornjačina oklopa proricalo se tako, da se oklop zagrijavao, dok ne bi počeo da puca. Iz crta su se u napukli-

nama ili iz razbacanih štapića »hajdučke trave« odgonetali znakovi prema 64 osnovne figure *Yi-kinga*.

»Taj je način proricanja postao povod nastanka jedne od najneobičnijih knjiga u svjetskoj književnosti, koja je istovremeno od velike važnosti za vjerski karakter Kineza, a i za prve početke filozofskog mišljenja.«[9]

Iz citata se iz *Yi-kinga* jasno vidi, kako se iz mitološke teorije o simboličkim slikama izljuštava nauka o pojmovima i sudovima na jednoj strani, a na drugoj sistem ideogramskog pisma. U najužoj vezi s ovim mitskim osnovima kineskog pogleda na svijet ostaju i specifičnosti kineskog slikarstva, i u povijesnom i u estetskom pogledu u toku tisućljetnog razvoja. Najstarija sačuvana djela o povijesti kineske umjetnosti potječu iz 5. st. n. e. Djela su o kineskoj estetici, osobito o principima i metodama slikarstva, još starija. Povijest umjetnosti ovdje nam razjašnjava opseg i filozofsku dubinu estetske teorije:

»Kad slijedimo povijest kineske umjetnosti, nailazimo, upravo u njenim najvećim razdobljima, među prvim i vodećim majstorima na imena pjesnika, pisaca, filozofa, ministara, pa i careva, koji su istovremeno slavni i na područjima poezije, stilistike, ideja i državničke vještine.«

»Nije čudo, da se smisao ove umjetnosti nije nikada iscrpljivao u prikazivanju određene predmetnosti i da su ti ljudi nastojali, da u slikarskom jeziku izraze ne samo svoje najistančanije osjećaje i uzbuđenja, nego i najdublje i najskrivenije misli.«[10]

Tome odgovara i način gledanja slika, koji je ceremonija za sebe vezana kod laika obično za ritual pijenja čaja, a u školama meditacije uz određene vježbe duhovne koncentracije (*dhyâna* kod budista). Zavijeni u svitke, koji se odvijaju vodoravno (*makimono*) ili okomito (*kakemono*), »bitno je, da ovi krajolici nisu stvoreni zato, da promatraču stalno stoje

---

[9] H. Hackmann: *Chinesische Philosophie* (Bd. 5. Kafkine »Geschichte der Philosophie«) München, 1927., str. 29.

[10] G. Fischer: *Chinesische Landschaftsmalerei*, Berlin Wien, 1943., str. 19—20.

pred očima, nego su kao knjiga, kao pjesma koju čitamo, određeni za užitak posebnih časova«.[11]

Filozofski, ishodište je ovog mitološkog pogleda na svijet ideja neprekidne mijene i preobražaja sastavnih dijelova. Ta je misao izražena i u naslovu djela Yi-king. Dva osnovna znaka, cijela i prelomljena crta, izražavaju dva praprincipa, koji se zamišljaju kao dvije obale toka vječnog zbivanja — *yin* i *yang*. Odvojenost tih dvaju principa prema tome ostaje relativna. Oni se odnose kao svjetlost i sjena, kao aktivna i pasivna, »muška« i »ženska« snaga oblikovanja u svemiru, u prirodi i u ljudskom društvenom uređenju. *Yang* je snaga svjetlosti, a *yin* tame i zemaljskog svijeta. Njihov dijalektički odnos nema, međutim, veze s moralnom razlikom dobra i zla. Moralni je ideal harmonija dviju snaga, etički je princip života njima nadređen kao transcendentalna zakonitost — *tao*.

Iako se pojam *tao* kristalizira tek postepeno iz tipične polarnosti mitskog shvaćanja, on je za kineski pogled na svijet toliko nuždan i osnovan, da nije nikada mogao postati obilježjem pojedinog sistema ili škole za razliku od ostalih, a isto tako nijedna vjerska ni filozofska nauka nije mogla da zaobiđe ili izostavi ovu ideju. Princip *tao* jednako je svojstven konfucijevskim i budističkim teorijama kao i Lao Tseovu taoizmu.[12]

Na prvi nam se pogled može pojam *tao* činiti sinoniman s indijskim *dharma*. I *tao* je nesumnjivo nosilac onih osobina izvornog filozofskog gledanja na svijet, koje mitski kozmički elementi, kao što su *yin* i *yang*, još ne sadržavaju u sebi, svojstava koja smo kod Buddhe i Zarathuštre obilježili kao arhajski kriticizam. Ipak kad pogledamo problematiku iz bližega, lako možemo ustanoviti u njenoj izvornosti ne samo sličnost nego i razliku kineskog i indijskog pogleda na svijet. Ta se je razlika povijesno potvrdila u kasnijim tisućljećima preobrazbom indijskog budizma na kineskom tlu.

---

[11] Id., 25.

[12] »Filozofska nauka o *tao* izražena u Lao Tseovu »Tao te kingu« potpuno je suprotna nauci Kung Fu-tsea ili konfucijanizmu, koji je socijalna i politička primjena kozmičkog pravila, koje predstavlja taj isti *tao*.« (G. De *Lorenzo, Religioni e Filosofie dell'Estremo Oriente*, Napoli, 1948., str. 147.)

Među sličnostima zamjećujemo kod Kineza najprije nestanak ideje o personalnom božanstvu. Nebeski princip *(šang ti)* ne samo da postaje potpuno bezličan nego i neodvojiv od zemaljskoga. Tome odgovara i impersonalizam u određivanju čovjekova mjesta u društvu i u kozmosu, tako da se struktura kineskog društva već iz mitološke perspektive karakterizira kao »poljoprivredna, demokratska i komunistička. Ni religija se nije razvila odvojeno od države, a vladar je ujedno vrhovni svećenik. Njegovi su politički činovnici istovremeno njegovi svećenici.«[13]

Slično stavovima indijskog panteizma zvuči rečenica iz *Šu-kinga:* »Jedan koji prožimlje svu trojicu (nebo, zemlju i čovjeka) jest vladar.«

No i tu je sadržinska pozadina filozofskog formalizma različita. Vladar, kako smo već spomenuli, nije izraz nadzemaljske moći, nego samo harmonije i ravnoteže snaga, koja se odražava u »čistoći običaja« *(li)*. Predviđena je, naime, i legalna mogućnost, da »nebo« vladara može da svrgne, ako on zadiranjem u razvoj događaja poremeti harmoniju koju simbolizira. Na takve »poremećaje« nebo reagira automatski po principu uzajamnosti moralnih i fizičkih snaga: nastaje zbrka godišnjih doba, kiše, suše, žetve i t. d. Na osnovu se takvih znakova donose odluke o svrgavanju vladara. U slučajevima gdje se vladar smatra osobno nedužnim za katastrofe, on kao savjest naroda preuzima na sebe simboličku i ritualnu odgovornost:

»Kad je T'ang (osnivač dinastije Šang i Yin) pobijedio kralja Hija, izdao je narodu proglas, u kojem je rekao: „... Uzvišeno je nebo *(šang-ti)* odredilo narodu, koji ovdje dolje živi, put *(tao)*. Tko se prema njemu ravna, njegova je priroda postojana. Njegova načela može određivati samo vladar. Kralj je Hia ugušio vrlinu i primjenjivao nasilje. Budući da je svoju samovolju proširio i na vaših stotinu obitelji, na deset hiljada strana, bili ste i vi zapleteni u mreže njegove zlobe. Kad niste mogli da podnosite bol i

[13] A. Castellani: *I dialoghi di Confucio*, Firenze, 1942., str. XIV.

muku, udružili ste se i saopćili svoju nevinost duhovima gornjeg i donjeg svijeta... Nebo je pomoglo niskom narodu, a zli je vladar svrgnut i zbačen. Volja neba ne vodi u zabludu: U svježem svijetlu, poput trave i stabala, obnovio se cijeli narod. Nebo me potaklo, da vašoj zemlji i vašim kućama donesem slogu i mir. Ipak, još ne znam, da se nisam ogriješio pred višim i nižim silama. Dršćući i oklijevajući osjećam brigu i strah, kao da ću pasti u duboki ponor... Ne ću se usuditi da prikrijem ništa, što je kod vas dobro, a svoja vlastita zlodjela ne ću nastojati da oprostim sam sebi po vlastitoj snazi. Ona su zapisana u srcu *šang-tia*. Neka vaša zlodjela, podanici iz deset strana svijeta, padnu na mene, vašeg vladara, a moja krivica neka ostane daleko od vas...!"«

(Šu-king)

»U davnim vremenima, kad je vladar Šun još boravio na brdu Lih, svakog je dana, pred polazak u polje zazivao nebo i svoje roditelje sa suzama u očima. On je bio nosilac njihove krivde i preuzeo je na sebe njihova zla djela.«

(Šu-king)

»Vladar reče: „Ah, koje su zlodjelo počinili današnji ljudi, da im nebo šalje nevolju i metež i sušu žita i povrća?... Ja sam odavao počast duhovima, te ne bi smjelo biti kod njih prema nama ni mržnje ni gnjeva."«

(Šu-king)

I tamo gdje se savršena harmonija *taoa* poistovjetila s potpunim pasivizmom mudraca kao što je bio Lao Tse, ili, kasnije, s negacijom civilizacije kao reakcijom na konfucijevski konzervativizam, smisao se nihilizma potpuno razlikuje od sličnih indijskih stavova po tome, što su ovi posljednji usmjereni k transcendenciji. Zato se u povijesti kineske misli pokazalo, da je razlika između taoizma i budizma, a u vezi s tim i razlog dekadencije taoizma, bio upravo u pomanjkanju onog sadržajnog duhovnog napora, koji Indijci obilježavaju kao dužnost »plivanja protiv struje« u etičkom i metafizičkom smislu.

4. LAO TSE I KUNG FU-TSE (KONFUCIJE)

OSNOVNE PRETPOSTAVKE I PRETHODNICI

Lao Tse i Konfucije znače najviši izraz kineskog klasičnog mišljenja. Njihova dostignuća u 6. st. pr. n. e. nisu mogla biti bez povijesnih preteča, iako je ranije razdoblje u povijesti filozofije ostalo u sjeni, bez dovoljno podataka i puno neriješenih problema.

Međusobna je suprotnost ovih dvaju mudraca iz istog razdoblja tolika, da za tisućljeća unaprijed ocrtava granice i mogućnosti kineskog umovanja. Ta se suprotnost izražava najprije kao razlika između univerzalnog stava prvoga i nacionalno-povijesnog gledišta drugoga.

»Konfucijevi su dijalozi gotovo isključivo urasli u povijesno tlo, prepuni imena raznih ličnosti, službenika, prinčeva, javnih radnika. Tim sitnim simbolima sadašnjosti i prolaznosti Konfucije pridaje veliku važnost« — za razliku od Lao Tseove lapidarnosti — »gdje nema mjesta ljudskim karijatidama.«[14]

Najpoznatiji suvremeni interpretator Konfucija i Lao Tsea, *Lin Yutang*, smatra da danas »među učenjacima koji poznaju Istok ima više poštivalaca Lao Tsea nego Konfucija ... „Knjiga o Tao" *(Tao-te king)* također je najviše prevođeni kineski tekst. Dok Konfucije ima zdrav ljudski razum, dotle se taoistički mudrac odlikuje duhovitošću, dubinom i bljeskom uma. Takav utjecaj na zapadnog čitaoca potvrđuje utisak koji je Lao Tse ostavio na Kineze u starini, prije nego što je car Han Wu-ti 136. g. pr. n. e. proglasio konfucijanizam za neke vrste državnu religiju ... Od tada su se duhovi podijelili. Činovnici su pretpostavljali Konfucija, a pjesnici i pisci Čuang Tsea i Lao Tsea ... «[15]

Lao Tse traži iskonsku prirodu materijalnog i moralnog bitka i pretpostavlja jedinstvo njihovog zajedničkog principa, *tao*, čiji dublji smisao nastoji pokazati oštroumnim zapažanjima suprotnosti u praktičnom životu. Svrha je njegove mu-

---

[14] A. Castellani: *La Regola Celeste di Lao Tse*, Firenze, 1927., str. XXIV.
[15] *The Wisdom of Laotse*, New York, 1948. (Citirano prema njemačkom prijevodu, izd. »Fischer Bücherei«, Frankfurt M., 1955.) str. 11.

drosti, da prozre i prevlada paradoksalnost pojavnog svijeta. Spoznaja jedinstvenosti i moralnog sklada u praosnovu *tao* moguća je jedino iz prastavnog iracionalnog uvida u ništetnost i moralnu bezvrijednost površinske borbe suprotnosti u svijetu. Zato je negativnost spoznaje o *tao* nužna posljedica meditativne zadubljenosti i pasivnog stava prema zbivanju i djelatnosti. Zaključak, koji Lao Tse izvodi iz svojih duhovitih zapažanja o relativnosti opstanka, izražen je u stavu nedjelovanja *(wu wei)*, koji mudrac smatra adekvatnim spoznaji o dubljem prikrivenom skladu u metafizičkom izvoru svih bića. Tek analizom životnih okolnosti u kojima je nastalo Lao Tseovo djelo, socijalnih prilika i stilskih svojstava njegovog aforističkog izraza, moguće je shvatiti pravi smisao toga principa nedjelovanja, koji ne znači apsolutnu pasivnost i nezainteresiranost u onom smislu, kako se to gdjekada javlja kod Indijaca, nego upućuje na »neprimjetnost« i »nenametljivost« djelatnosti, koja se ne odvaja od socijalnog interesa nego samo od stava »užurbane zabrinutosti« *(wei)*. To odgovara ishodišnom stavu taoističke filozofije, da stvaralačka snaga ulazi u svijet »kroz vrata ništavila«.

Karakteristično je, da se ovaj prvi apsurd taoističke filozofije javlja kao vječni motiv i iskonsko pitanje ponovno i posve nezavisno u evropskoj romantičkoj filozofiji kod Schellinga u poznatim riječima: »Upravo taj i takav čovjek nagoni me do posljednjeg očajničkog pitanja: zašto je uopće nešto, a ne ništa?« *(warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?)* — Od tog Schellingova pitanja polazi u naše vrijeme Heideggerova egzistencijalistička filozofija ništavila, kojoj, međutim, više nije stran ni neposredni osvrt na kineski taoizam.

Nasuprot tome, Konfucije otvara drugu smjernicu iskonskih misaonih mogućnosti, smjernicu pozitivne djelatnosti i zdravog razuma izgrađenog na pouci povijesnog iskustva. On traži princip skladnog djelovanja u dobrim običajima, *li*, i u pravilnom društvenom poretku, koji se po njegovom mišljenju razvija postepenom izgradnjom tradicija. Pravilan uvid u bitne oblike tako stečenih običaja i u mogućnosti njihove primjene moguć je jedino mudracu, koji se bavi proučavanjem povijesti i izvodi iz nje zaključke. Za Konfucija je pravilan tok stvari zavisan od formalne strane primijenjenih normi. Usprkos oprečnosti prema Lao Tseu u pogledu praktičnih vrijednosti, u Konfucijevu je naglašenom formalizmu izra-

žena i stanovita osnovna srodnost dvaju stavova s krajnjeg metafizičkog gledišta Kao što Lao Tse ne napušta socijalni interes umovanja, tako ni Konfucije ne napušta pouzdanje u metafizičku normativnost principa. Konfucije ne negira *tao*, a ni stvarne suprotnosti prirodnih i društvenih pojava, od kojih polazi Lao Tse. On samo vjeruje u mogućnost otklanjanja njihovih štetnih posljedica racionalnim svođenjem u pravilnu kolotečinu.

Na zajedničke osnove Lao Tseove i Konfucijeve filozofije upućuju nas podaci koje imamo o njihovim pretečama. Povijesne rekonstrukcije u tom smislu pokazuju također površnost generalizacije shvaćanja, da su Kinezi narod koji nema smisla za logičku problematiku, s obzirom na poteškoće koje u tom pogledu s indoevropskog stanovišta predstavlja struktura kineskog jezika.

Proučavanju je ranijih dokumenata kineske filozofije posvetio posebnu pažnju najprije njemački sinolog *Forke* početkom 20. st. Mi ćemo se ovdje, primjera radi, zadržati samo na jednome od neposrednijih preteča, čije je djelo dovoljno jasno proučeno. To je *Teng Tse,* koji se ističe osobito na području logike i dijalektike, gdje se bori za pravila discipliniranog raspravljanja, koje treba da vodi stvarnoj spoznaji, a ne samo govorničkim uspjesima sofista. U prvom redu nastoji da ustanovi logički red u izvodu misli. Uviđa, da se do istine može doći jedino, ako se predmeti jednoznačno obilježe u pojmovnom smislu sa stanovišta svrhe, do koje diskusija treba da vodi.

U Teng Tseovu djelu nalazimo i mnoge dodirne točke s Lao Tseovim metafizičkim pretpostavkama. Iza fenomenalne mnogostrukosti zbivanja on pretpostavlja jedinstvo apsolutnog bitka:

»Ako se ne damo zavesti, da napustimo jedinstvo, nego ga slijedimo ispravno i nepokolebivo, makar samo jedan dan, cijeli će nam se svijet pridružiti. Tako ćemo djelovati bez djelatnosti.«[16]

Ovaj je posljednji stav prema relativitetu djelatnosti razradio Lao Tse u svom osnovnom pojmu *wu wei.*

---

[16] Osnovni je evropski izvor za kineske klasike u prijevodu: J. Legge: *The Chinese Classics*, Oxford, 1872-85., u 7 svezaka. Naši citati, ako ne nose oznaku drugih izvora, potječu posredno ili neposredno iz tog izvora.

Apsolutno je jedinstvo u ontičkom smislu *tao*, a u etičkom smislu »vrlina« *(te)*:

»Svrhovit je rad vezan za predmete. Tamo gdje spoljašnost više ne dolazi u obzir, nailazimo na vrlinu. Poslovan je rad vezan za ljude. Tamo gdje nijedan čovjek više ne dolazi u obzir, nalazimo *tao*.«

Konačno nalazimo formuliran i iracionalizam Lao Tseova pojma ništavila:

»Tko spoznaje veliki *tao* . . . taj nema ništa, a ipak je zadovoljan, on zahvaća prazninu i tvrdi da ima potpunu istinu. To je krajnja svrha svih stvari.«

Prepuštanje ograničene individualne egzistencije u struju bezlične i apsolutne svijesti jedini je put, koji vodi do oslobođenja od egzistencijalne zabrinutosti *(lü)*.

Ovim citatima nismo samo ocrtali Lao Tseovu filozofiju riječima njegova prethodnika ili starijeg suvremenika, nego smo nabrojali i njegovu osnovnu filozofsku terminologiju. Po pravnom se i dijalektičkom interesu Teng Tse približava više Konfucijevu stavu. Kod Teng Tsea nalazimo još jedinstveni nacrt problematike, koja se kod dvaju glavnih nosilaca kineske klasične misli diferencira u suprotnosti. To je razlog, zašto je Teng Tse u povijesti ostao zasjenjen.

LAO TSE

Povjesničar *Se-ma Ts'ien* nije zapisao godinu Lao Tseova rođenja. Obično se pretpostavlja, da se je rodio 604. g. pr. n. e. (prema nekima 571.), »u selu Kuh-si Jen, u pokrajini Li, u oblasti Ku . . . Bio je historiograf u arhivima dinastije Čou . . . Njegovao je vrlinu *tao*. Težio je za tim, da ostane skriven i bezimen. Dugo je živio kod Čoua, a kad je uvidio, da oni idu putem propasti, otišao je. Na granici mu je čuvar Yin Hsi rekao: „Prije nego otiđeš, zahtijevam, da mi napišeš knjigu!" Tada je Lao Tse napisao knjigu u dva dijela, u kojoj govori o značenju *taoa* i o njegovoj vrlini *(te)*, u pet tisuća i više riječi. Zatim je otišao. Nitko ne zna, dokle je stigao.«

(Se-ma Ts'ien, »Ši-ki«, LXIII)

Naslov je Lao Tseova djela *»Tao te king«*. Na značenje tih riječi već smo se osvrnuli. U Evropi je prvi djelomični prijevod objavio utemeljitelj sinoloških studija *Abel Rémusat* 1820. On termin *tao* prevodi sa *»raison«* (um). Slijedeći francuski prevodilac, *G. Pauthier* (1838), prevodi *tao* također kao *»raison suprême«* (vrhovni um), a *te* kao *»vertu«* (vrlina). Prvi potpuni prijevod obrađen modernom naučnom metodom dao je *Stanislas Julien* (1842), koji *tao* prevodi terminom »put« *(»Le Livre de la Voie et de la Vertu«)*, koji je od tada, kao najadekvatniji, ostao udomaćen. Mnogi prevodioci i interpretatori upotrebljavaju i danas izraz »princip« za *tao*, a gdjekada i »apsolutno« kao ekvivalent u evropskoj filozofiji. Budući da se ovdje izrazi »put« i »princip« upotrebljavaju u posebnom smislu, potrebno je osvrnuti se i na pokušaje njihove definicije.

Prema talijanskom prevodiocu *Albertu Castellaniju*,[17] *tao* se »ne zaustavlja na principu u sebi kao nezahvatljiva snaga, nego u konkretiziranom kompleksu njegova ispoljavanja«. — *J. J. M. de Groot* početkom ovog stoljeća nastoji, da na osnovu pojma *tao* kinesku mudrost u cjelini razjasni kao »univerzizam«, a taoizam i konfucijanizam kao ogranke te idejne cjeline. Pri tome *tao* shvaća kao »put sveopćeg kretanja« *(»Bahn oder Weg worin sich das All bewegt«)*.[18]

U riječima je *tao* i *te* izražena, dakle, apsolutnost principa i relativnost njegove ispoljenosti. Taj je odnos često puta ustanovljen i u pojedinačnim analizama strukture Lao Tseova djela, kako ćemo još vidjeti.

Prvi je engleski prijevod *Tao te kinga* priredio *Chalmers* 1868., njemački *Viktor von Strauss* (Leipzig, 1870), a ruski Japanac *Koniši* 1893., na osnovu jednog originalnog izdanja moskovskog muzeja Rumjakov. Od niza je kasnijih prijevoda vrijedno spomenuti *J. Legge (»The Texts of Taoism«)* u oxfordskom izdanju »The Sacred Books of the East« (1891), a u najnovije vrijeme djelo kineskog književnika *Lin Yutanga (»The Wisdom of Laotse«*, New York, 1948), koji se služi novim

---

[17] O. c. LII.

[18] Usp. njegovo glavno djelo: *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaft Chinas* (Berlin, 1918).

sredstvima i metodama. Ovaj je prijevod postao brzo popularan u mnogim zemljama.

Najvažnija je djela kineskih klasika preveo uzornim načinom na njemački početkom 20. st. *Richard Wilhelm*, koji je zaslužan i za reformu transkripcije kineskih riječi u evropskim jezicima. Primjera radi navodimo naslove njegovih glavnih prijevoda: »I ging« (Yi-king), »Tao te king«, »Lun yü« (Konfucijevi razgovori), »Liä dsi« (Lieh Tse), »Dschuang dsi« (Čuang Tse), »Mong dsi« (Mencije).

Od filozofa 19. stoljeća bavili su se Lao Tseovom naukom *Schelling* i *Hegel*. *Tolstoj* je također namjeravao da ga prevede i obradi.

Izraz *»tao te«* nalazi se već u *Yi-kingu*. Sigurno je, da sâm Lao Tse svome djelu nije dao ovaj naslov, jer davanje naslova u njegovo doba nije bilo uobičajeno. Nije moguće ustanoviti ni prvobitni tekst djela. Se-ma Ts'ien govori o podjeli knjige u dva dijela i o približnom broju riječi. Prema tome je djelo postojalo u svom današnjem obliku početkom naše ere. Stariji »patrijarsi« taoizma, *Lieh Tse* i *Čuang Tse* (5. i 4. st. pr. n. e.) citiraju Lao Tsea pod posthumnim imenom Lao Tan, ali se ne pozivaju na njegovu knjigu, nego na riječi. U tim ranim stoljećima pripisuju mu se mnoge izreke, koje kasnije u konačnoj redakciji djela ne nalazimo. Ime Lao Tse znači »stari filozof«. Konačna podjela knjige na dva dijela (koja spominje Se-ma Ts'ien) i 81 poglavlje rezultat je komentatorskog rada u vrijeme dinastije Han. Spomenuti patrijarsi smatraju, da je praosnivač taoizma bio legendarni »Žuti Car« Huang Ti u trećem tisućljeću prije naše ere. U djelu »Povijest genija«, polovicom 4. st. pr. n. e., autor *Ho Kung* govori o »nauci Huang Tija i Lao Tsea«. Na osnovu se svega toga smatra, da su Lao Tseovi aforizmi u prvo vrijeme čuvani u usmenoj predaji, iako se ne sumnja u povijesnost autora i vremenske granice njegova života.

Kao produkt komentatorskog rada, ni raspodjela se na poglavlja ne smatra nepromjenjivom tekovinom. Lin Yutang se u svojoj obradbi orijentira prema Čuang Tseu, koji je ne samo najznatniji taoistički filozof uopće, nego i jedan od najoriginalnijih kineskih mislilaca svih vremena, koji je arhajsku

mudrost svojih preteča izljuštio iz mističke pozadine i preveo u živi polemički govor i povezani logički izvod argumenata.

Usprkos iracionalnosti principa, sažetosti izraza u paradoksu i arhajsko-mističkih pretpostavki u doživljajnom sloju, čijim dubinama taj izraz teži da nas privuče, Lao Tseovo djelo već u svojoj najstarijoj redakciji slijedi određeni tok misli i raspored građe.

Spomenuli smo, da je u riječima naslova »*tao-te*« izražena apsolutnost principa s jedne strane, a relativnost njegove ispoljenosti i primjene s druge. Najstarija raspodjela knjige u dva dijela rukovodi se istim kriterijem. Prvi dio polazi od pojma *tao*, od njegovog očitovanja u spoznajnim granicama, u prirodi izvan nas i u nama samima, dok je drugi dio primjena te spoznaje na područje individualnog morala i društvenog života. Ta je podjela na dva područja izražena više puta i u samom djelu:

»Moje se riječi osnivaju na principu. Ljudska se djelatnost osniva na sistemu. Oni kojima je to nepoznato ne poznaju ni mene.« (70. pogl.)

U posljednjoj rečenici Lao Tse se očituje kao »prvi predstavnik prikrivene filozofije«. Taj hermetizam, na koji upozorava Lin Yutang, poprima češće puta istančana svojstva pjesničke ironije, kao u primjedbi:

»Kad *tao* ne bi bio ismijavan, ne bi bio *tao*.«

Analiza implicitnog i eksplicitnog dijela nauke o *tao* na mnogim mjestima otvara dublje perspektive paralelizma ili polariteta između apsolutnog principa i relativne primjene, od čije smo pretpostavke pošli. U tom je pogledu karakteristična suvremena komparativna studija dr. S. Hummela o 1. i 42. poglavlju »Tao te kinga«.[19] 42. poglavlje nalazi se na početku drugog dijela klasične podjele, iza općih uvodnih poglavlja o vrlini, legalnosti i koristi kao osnovnim temama tog dijela. U 1. poglavlju prvog dijela izražena je pojmovna, predodžbena i jezična nezahvatljivost *taoa*. U 42. poglavlju tema je, nasuprot tome, mogućnost i granica njegovog simboličkog izražaja »fiktivnim sredstvom racionalnog nabrajanja«:

[19] *Zum ontologischen Problem des Dauismus*, Leipzig, 1948.

1. »*Tao* koji se dade pojmiti nije sveobuhvatni *tao*,
pojam koji se dade izraziti nije sveobuhvatni pojam.
Nepojmljiv je iskon neba i zemlje, a pojmljivost je
majka svih stvari.«

42. »*Tao* uspostavlja jedinstvo, jedinstvo uspostavlja
dvojstvo,
dvojstvo uspostavlja trojstvo, trojstvom su uspostavljene
sve stvari.«

Iracionalnost ontološkog problema, od kojeg Lao Tse polazi, vodi nužno do teorije neadekvatnosti fenomenalne spoznaje. Tako spoznajna teorija polazi od problema ništavila ili ispraznosti stvarnoga svijeta. *Tao* se kao vrhovna zakonitost odražava i u svijetu fiktivne mnogostrukosti putem regulativne funkcije prirodnih zakona *yin* i *yang*. Njihova je uzajamnost osnov vječnog kružnog kretanja pojava. To je osnov taoističke filozofije prirode. Problem sjedinjenja s *taoom*, smirenja u *taou*, nedjelovanja u smislu svjetske prividnosti *(wu wei)*, s jedne je strane zadatak praktičnog uma i osnov etičke nauke. S druge strane ovaj zadatak određuje krajnju spoznajnu perspektivu i tako zatvara krug metafizičke problematike, koji je otvorila svijest o neadekvatnosti racionalne spoznaje.

Izrazitije nego kod Zarathuštre, a implicitnije nego kod Buddhe (od kojeg se Lao Tse može smatrati nešto starijim), arhajski se kriticizam i ovdje očituje najprije u formulaciji ontološkog problema s akozmičkog stanovišta. U prvom odlomku *Tao te kinga* Lao Tse tvrdi, da je »pojmljivost majka svih stvari«. U prvoj smo strofi Buddhine *Dhammapade* čitali, da je »um preteča svih stvari« i da ih on oblikuje *(dhammâ manomayâ)*. Otuda svijest o ništavilu objektivnog svijeta:

»To se naziva likom bezličnoga i slikom ništavila.«
(Tao te king, 14)

U odnosu prema svijetu i Lao Tse češće puta obilježava *tao* kao »to« (indijski *tad)*, čija dva osnovna svojstva, ništavilo i pomanjkanje obilježja, odgovaraju osnovnim budističkim terminima *śûnyatâ* i *animittatâ*. Neprekidnost toka egzistencije (ind. *samsâra)* Lao Tse izražava riječima: »Duh ponora nikad ne umire.« (6. pogl.)

U 11. pogl. povezuje Lao Tse problem ontološkog nihilizma s idejom o praktičnom bivstvu postojećih stvari na način, čija se sažetost može mjeriti s izražajem srodnog smisla u Heideggerovim terminima »Dasein« i »Zeug«:[20]

»Trideset je prečaka učvršćeno u glavčini točka,
a kolo je korisno zbog središnje praznine.
Kad izradiš posudu od gline, njena je korist u praznoj udubini.
Kad probiješ vrata i prozore na kući,
njihov prazan otvor daje kući vrijednost.
Zato je postojanje osnov posjeda, a nepostojanje osnov koristi.«

U budističkom smo kanonskom djelu »*Milindapanha*« našli na sličan opis kola kao primjer za nepostojanje metafizičke supstancije, no tamo se slika primjenjivala na negaciju supstancijalne duše. Iz istih pretpostavki dolazi i Lao Tse do istog zaključka, izraženog u Buddhinu principu *anatta*. Identificirati se *s taoom* znači savladati užurbanu zabrinutost za egzistenciju, »postati ponorom svijeta ... i vratiti se natrag u iskonsko ništavilo«. (28. pogl.)

Prije nego što prijeđemo na uži moralni smisao ovog stava, potrebno je da se osvrnemo na racionalnu stranu spoznajnog procesa, koja u općem kritičkom okviru nije i ne može biti zanemarena.

Vidjeli smo, kako Lao Tse nastoji da osnov realne mnogostrukosti svede na logičku zakonitost brojnih odnosa. U 21. pogl. ponavlja se najprije, da je »bit *taoa* neshvatljiva i nepojmljiva«, a zatim se *tao* uspoređuje s vratima, kroz koja je izašlo sve što je istinito i realno. U njemu se kao klice nalaze »slike«, »bića«, »životna snaga«, »istina« i njeni dokazi. Na

[20] »Zeug« kao »bitak koji susrećemo u zbrinjavanju«; za koji se ne može reći, da »strogo uzevši ikada „jest"; stvari kao »pisaći pribor, pokućstvo, prozor, vrata, soba ..., koje se nikada ne pokazuju najprije same za sebe, da bi zatim kao suma realnosti ispunile sobu«, no u čijoj se »cjelovitosti ispoljava svijet«; gdje »obaziranje nailazi na prazninu i tek tada uvida *zašto* i *kako* je ono što nedostaje bilo pri ruci«; konačno, »*Zeug*« koji »nalazimo u obilježju« ili oznaci, od čije je prisutnosti polazila i mitološka teorija predodžbe u *Yi kingu*. (Usp. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, str. 68—75 (VII. izd. 1953).

logičku problematiku termina »slika« *(hsiang)* u okviru kineske filozofije upozorili smo već u vezi s »Yi kingom«. Kod Lao Tsea u ovom slučaju »izgleda da nismo daleko od platonskih ideja«.[21]

Konačno, ako akozmički stav arhajskog kriticizma promatramo s jednostavnog agnostičkog gledišta, polazeći od principa klasične ontologije, uviđamo, da je i taj agnosticizam formuliran logičkim terminima. U tom je smislu *tao* izvorni zakon uma, vrhovna norma:

»Čovjek se ravna prema zemlji, zemlja se ravna prema nebu, nebo se ravna prema *taou*, a *tao* svoje pravilo sadrži sam u sebi.« (25. pogl.)

Zbog pretpostavljenosti spoznajne problematike ontološkoj kaže Lao Tse za *tao* dalje:

»Ne znam od koga bi mogao da potječe, jer se očituje iskonskije od boga« (4. pogl.) — »jer postoji prije neba i zemlje.« (25. pogl.)

Primijećeno je, da često puta »naivni pogled zahvaća principijelni odnos najprije kao vremenski, t. j. kao pravremenski, kao ono što se nalazi na svakom vremenskom početku«.[22]

Posljednju citiranu rečenicu Lao Tseovu ne možemo, ipak, shvatiti ni isključivo s toga stanovišta. U nastavku iste rečenice Lao Tse naziva *tao* »majkom svih stvari«, a izraz »majka« (kod Indijaca »maternica« — *yoni)* znači kod Lao Tsea prijelaz iz filozofije spoznaje u filozofiju prirode. *Tao* je ispred neba i zemlje u istom smislu, u kojem je i »ispred« diskurzivnog principa brojeva. Ovdje se u sasvim određenom smislu teorije o kružnom kretanju misli na »bitak koji nastaje iz nebitka«. Lao Tseova je filozofija prirode izražena u jednoj kratkoj strofi (40. pogl.):

»Vraćanje je djelo *taoa*,
slabost je postupak *taoa*,
sve na svijetu potječe iz bitka,
a bitak iz nebitka.«

---

[21] Hackmann, o. c., str. 61.
[22] Rudolf Otto: *West-östliche Mystik* (Gotha, 1925) str. 9.

»Vraćanje« je kružni proces prirodnog zbivanja. Taoizam ne sadržava u svom izvornom obliku nauku o preporađanju duše iz razloga po kojima se ova nauka razlikuje od indijskog pogleda na svijet. — Termin *te*, koji prvenstveno znači moralnu vrlinu, u filozofiji prirode dolazi u smislu »snage« uopće. Veza moralne i prirodne snage istaknuta je u drugom redu gornje strofe. Nauka o *wu wei*, na koju se ovdje misli, očito je neke vrste alternativa Darvinovu razjašnjenju dinamike evolutivnog procesa. Njeno bolje razumijevanje pretpostavlja širi uvid u taoističku teoriju uzročnosti. — Posljednja dva retka postaju jasnija, ako ih usporedimo sa slijedećom rečenicom iz 2. pogl.:

»Bitak i nebitak uzajamno su zavisni u bivanju.«

Iz svega je dosadašnjega jasno, da Lao Tse u odnosu dviju pokretnih snaga, *yin* i *yang*, daje prednost *yinu*, snazi materinstva, pasivnosti, tame i smirenja. S jedne strane svako kretanje teži za konačnim smirenjem, svako uzbuđenje, briga i strah pred »ponorom« završava silaženjem u »dolinu«, svako je zbivanje ograničeno vremenom. S druge strane udaljavanje od iskonskog jedinstva sveobuhvatnog bitka ne može značiti s ovog stanovišta drugo nego slabljenje i starenje. Zato je zbivanje istovetno sa slabljenjem, a »postupak *taoa*« neodoljivost je njegove gravitacione snage.

Ovakvo se shvaćanje prirodne zakonitosti odražavalo trajno, ne samo u taoizmu, nego i u konfucijanizmu, i na klasičnu kinesku teoriju o državi, koja je patila od naivnog optimizma svoje prirodne nauke i vjerovala u konzervativizam kao prirodni poredak.

Princip »nedjelovanja« *(wu wei)* izraz je determinizma u prirodi i u socijalnom životu. On nije istovetan sa »sudbinom« *(ming)* ni s poslovičnom mudrošću lijenčina *(»dolce far niente«, »laissez faire!«)*. Egzistencijalnu zabrinutost i užurbanost *(lü)* Lao Tse smatra kao i svi ostali panteistički filozofi izrazom afekta i izvorom zablude. Ta je misao potpuno jasno izražena već u prvom poglavlju njegova djela:

»Često se lišavamo strasti, da bismo jasno sagledali zbilju,
a često gledamo u život sa strašću, da uočimo obrise
njegovih pojava.«[23]

Pod »zbiljom« se razumijeva skrivena pozadina pojava, a jedno i drugo, skriveno i očito, jesu u biti identični, kaže se u slijedećoj rečenici.

U 37. pogl. izražena je osnovna misao:

»Oslobođenjem se od strasti postiže smirenje
i svijet se stišava sam po sebi.«[24]

U osnovi, *wu wei* je nauka o protuprirodnosti nasilja:

»Neki hoće da zavladaju svijetom
i da iz njega učine, što sami žele.
Ja znadem, da im to ne će uspjeti.
Svijet je božanstvena posuda,
u čije se oblikovanje ne može zadrijeti.
Tko to pokušava, čini štetu,
tko u to zahvaća, taj gubi.« (29. pogl.)

Lao Tseov osnovni paradoks:

---

[23] Usporedimo Spinozinu nauku o afektima; u »Etici«:

(II, 23) — »Duh spoznaje sam sebe samo toliko, koliko zahvaća ideju tjelesnog uzbuđenja.« — To »uzbuđenje našeg tijela« i »ideja o tom uzbuđenju« naziva Spinoza »afektom«. (III, def. 3).

(IV, 14) — »Istinska spoznaja dobra i zla ne može suzbiti nijedan afekt, zato što je istinita, nego samo zato i samo toliko koliko se i sama može smatrati afektom.«

(IV, 8) — »Spoznaja dobra i zla nije ništa drugo nego afekt, ukoliko smo ga svijesni.«

[24] Usporedimo ponovno Spinozin stav u V. dijelu »Etike«:

(Uvod) — »U ovom dijelu ću govoriti o snazi uma tako, da ću pokazati, šta um može protiv afekata, a za tim o slobodi duha ili zadovoljstvu. Odatle ćemo vidjeti, koliko je mudrac savršeniji od budale.«

(V, 2) — »Kad ćudljivost ili afekt oslobodimo misli o vanjskom uzroku i povežemo s drugim mislima, onda ljubav i mržnja prema vanjskom uzroku, a i duševna kolebljivost, koja nastaje iz tih afekata, gube svoju snagu.«

(V, 3) — »Afekt, koji je patnja, prestaje biti patnjom, čim o njemu stvorimo jasnu i očitu ideju.«

Povezujući stav iznesen u prethodnoj bilješci s ovim kozmičkim aspektom Spinozine etike, možemo zaključiti usporedbu stavom V, 24:

»Što više spoznajemo pojedinačne stvari, to više spoznajemo boga.«

»U djelatnosti bez djela neka svi žive mirno!« (3. pogl.), tumači se u 51. pogl. i u nizu drugih mjesta na isti način kao i nauka o »vlastitoj dužnosti« u *Bhagavad-Gîti:*

»Proizvoditi, ali ne težiti za posjedom,
djelovati, ali ne zaračunavati,
zahtijevati, ali ne gazdovati,
to se naziva najdubljim *te*.«

»Povući se, kad je djelo završeno, to je uzvišeni put.« (9. pogl.)

Ovo moralno uvjerenje neposredno proistječe iz uvjerenja o fiktivnosti svijesti o našem »ja« (budistička nauka o *anatta):* Čovjek za kojega *tao* predstavlja ideal »povratka u korijen«, svijestan da

»posjeduje vječitu moć, koja nikad ne zastranjuje,
vraća se u iskonsko ništavilo.« (28. pogl.)

»Razlog je vječne trajnosti sveobuhvatnoga, da ono ne iživljava sâmo sebe.« (7. pogl.)

Lao Tse, prema svemu ovome, ne negira vrijednost ni bitku ni bivanju, iako negira subjekt djelatnosti i individualnu vrijednost njegova djela. Prirodno je, da opravdanje te teze traži u paradoksima:

»*Tao* nikad ne djeluje, ali je po njemu sve učinjeno.« (37. pogl.)

Usporedbe toka zbivanja s vodom nisu nigdje tako bogate varijantama kao kod Lao Tsea. Jedamput nalazimo tipičnu indijsku usporedbu s *brahmanom* ili s *nirvânom:*

»*Tao* se na zemlji može usporediti s rijekama, koje teku u more.« (32. pogl.)

Moralne su usporedbe još češće:

»Najbolje u čovjeku slično je vodi. Voda koristi svim stvarima, ali se s njima ne natječe za uspjeh.« (8. pogl.)

»Ništa nije mekše ni prilagodljivije od vode, a ništa nije sposobnije od nje, da nadvlada tvrd otpor;
ništa ne može da je nadomjesti.
Nikome nije nepoznato, da slabost nadvladava snagu, da blagost nadvladava krutost,
pa ipak nikad nitko ne sprovodi to znanje u djelu.«
(78. pogl.)

»Najmekša tvar na svijetu prodire kroz najtvrđu,
ono što nema nikakvog oblika prožimlje ono što nema šupljina.
Po tome spoznajem blagodat nedjelovanja.
Pouka bez riječi, dobročinstvo bez djela, nema premca u svijetu.« (43. pogl.)

Lao Tseova dijalektika, još više nego Nâgârgjunina, služi isključivo dokazivanju *iracionalnosti* istine. Ona u istinu niti sumnja, niti je traži, nego je samo osvjetljava. Po tome se bitno razlikuje od većine zapadnih dijalektičkih sistema, a osobito grčkih.[25]

»Tko zna ne govori, tko govori ne zna.« (56. pogl.)

»Dobar se čovjek ne bori riječima. Tko se riječima bori, nije dobar čovjek.« (81. pogl.)

Na Nâgârgjunu nas podsjećaju osobito ove riječi:

»Mudrac vrši poslove, a da ne radi, naučava nauku, a da ne govori.« (2. pogl.)

Isto poglavlje počinje riječima:

»Kad svi ljudi spoznaju ljepotu kao ljepotu, nastaje svijest o ružnome.«
»Kad svi ljudi spoznaju dobro kao dobro, nastaje svijest o zlu.«
»Zato je dobar čovjek učitelj zla, a zao čovjek pouka o dobru.« (27. pogl.)

---

[25] Usp. Spinoza: »Tko ima istinitu ideju, taj istovremeno zna, da ima istinitu ideju i ne može sumnjati u istinitost stvari« (*Etika*, II, 43).

Neizbježni se motiv tolstojevskog kršćanstva: »ne opirati se zlu«, razvija kod Lao Tsea iz prirodne slike o mutnoj i bistroj vodi:

»Tko može u mutnom svijetu naći mir? Tek tihim taloženjem stvara se bistrina.« (15. pogl.)

Čovjek, koji se ne opire zlu, »baš zato jer nema težnji, nema nikoga na svijetu, tko bi težio protiv njega«. (22. pogl.)

Kad Lao Tse kaže:

»Dobre nazivam dobrima, a zle također nazivam dobrima; vrlina je po tom svojstvu dobra.« (49. pogl.)

Ili:

»Drugi su naučavali mudrost, koju i ja hoću da naučavam: „Čovjek nasilnik umire nasilnom smrću".« (42. pogl.)

— onda se njegov moral ne temelji na natprirodnom nego na prirodnom uvjerenju, da »blagost nadvladava silu« (36. pogl.). Do toga je uvjerenja došao razmišljajući o prirodnim pojavama kao što su voda, starost, ljudska radinost, pa čak i vojna strategija (»Kad nema druge mogućnosti nego vojnički rat, najbolja je taktika mirne suzdržanosti.« — 31. pogl.)

Prvo je pravilo državničke vještine:

»Vladaj državom normalnim sredstvima.
Što više zabrana, to je siromašniji narod.« (57. pogl.)

Iz mitološkog uvjerenja, da tek »kad propada veliki *tao*, nastaju nauke o „čovječnosti" i „pravednosti"« (18. pogl.), povlači Lao Tse već spomenute radikalne zaključke, koji su shvatljivi više iz političkog rasula njegova vremena, nego iz naivnog povjerenja u kozmički poredak u svijetu:

»Kad je vlada spora i gluha, narod je nepokvaren, kad je vlada marljiva i poduzetna, narod je nezadovoljan.«
(58. pogl.)

»O najboljim vladarima zna narod samo da postoje. One, koji su po dobroti iza njih, narod voli i cijeni. Slijedećih se boji, a nad posljednjima se zgraža.« (17. pogl.)

Paradoksalnost Lao Tseova morala i njegove socijalne kritike ne bismo do kraja shvatili, kad se ne bismo još jednom osvrnuli na njegovu nauku o bezličnoj, anorganskoj prirodi, čijoj će se sažetosti teško moći da približi kasnije mitologizirano mišljenje kroz mnogo stoljeća:

»Prije nego što su nastali nebo i zemlja, postojalo je nešto maglovito, šutljivo i povučeno, osamljeno, bez promjena, u vječnom kruženju bez prestanka, dostojno da postane majka svih stvari.« (25. pogl.)

Onaj tko teži za iskonskim jedinstvom, taj »ublažava svoje svijetlo i smiruje svoj vir«, zato da bi se nadvio nad područje dobra i zla:

»Tada ga ljubav ni mržnja ne mogu više doseći, kao ni dobitak ni gubitak. Čast i sramota ga se više ne tiču. Zato uvijek nailazi na poštovanje.« (56. pogl.)

Do te se visine nadilaženja dobra i zla kao odraza fenomenalne realnosti Lao Tseov ideal slaže s Buddhinim. Dalje se njihovi putovi razilaze. Lao Tse ne teži za idealom *nirvâne*. *Tao* je za njega osnova pojavnog svijeta, njegov »korijen« i princip harmonije. »*Wu wei* nije odvraćenost od djelatnosti, nije budistička kontemplacija ili nešto slično tome, nego odvijanje one tihe, profinjene vrste rada, koju samo *tao* može da nosi i potiče. Da bismo razvili oko i uho za način djelovanja *taoa*, potrebno je da najprije napustimo područje strasti.«[26]

Ovu je aprioristički sliku harmonije života i svijeta revidirao Konfucije metodom, koju možemo shvatiti kao empirijsku, zasnovanu na utvrđivanju povijesnih uzora i provjeravanju tradicija. Jasno je, da ni od tog primitivnog empirizma ne možemo očekivati da razlikuje mitske činjenice od povijesnih.

[26] Hackmann, o. c., str. 64.

KUNG FU-TSE (KONFUCIJE)

Ime *Kung Fu-tse* znači »učitelj Kung«. Jezuitski misionari, koji su u moderno doba prvi došli u doticaj s kineskom kulturom, latinizirali su ovo ime u »Confucius«. Kineska tradicija slijedi lozu njegove obitelji do vremena legendarnog »Žutog Cara« (Huang Ti) u trećem tisućljeću pr. n. e. — Vjerodostojnim se smatraju podaci o obitelji Kung Fu-tsea od vremena zadnjih vladara Yin (Šang) dinastije, t. j. od 12. st. pr. n. e. Prezime je Kung dobila obitelj u 8. st. pr. n. e. Već su za prvih vladara Čou dinastije zauzimali preteče Kung Fu-tsea visoke guvernerske položaje. Konfucije se rodio 551. g. pr. n. e. u pokrajini Šantung, u mjestu Tseu, gdje mu je otac bio guverner. Usprkos uglednom porijeklu, odrastao je u oskudici, jer mu je otac imao sedamdeset godina, kad se rodio, ubrzo je iza njegova rođenja umro, a majka mu je imala svega petnaest godina i ostala je u teškim materijalnim prilikama. Se-ma Ts'ien govori dosta opširno o Kung Fu-tseovu razvoju. Sam o sebi Konfucije kaže:

»Kao dijete sam bio siromašan, zato znadem mnoge vještine, koje mi malo vrijede. Mora li mudrac mnogo znati? Ne! Množina nije važna.« *(Lun-yü, IX, 6)*

U istom se odlomku citiraju njegove riječi: »Nemam javnih zvanja, pa se zato vježbam u vještinama.« — Vrlo je poznata slijedeća izreka iz starosti:

»Kad mi je bilo petnaest godina, već sam bio sklon studiju. Sa trideset sam godina bio ustaljen, sa četrdeset nisam više imao sumnji, sa pedeset sam upoznao božanski zakon, sa šezdeset sam znao da razumijem što čujem, sa sedamdeset sam slijedio što mi srce želi, a da nisam prekršio pravilo.« *(Lun-yü, II, 4)*

Najznatniji događaj u njegovu životu, o kojem piše Se-ma Ts'ien, bio je navodni susret s Lao Tseom 517. g. u Lojangu na kraljevskom dvoru. Pretpostavka je o ovom susretu bila povod, osobito za taoiste (Čuang Tse), da suprotnosti u nauci dvaju mudraca izraze u izmišljenim dijalozima jednoga sa drugim, u kojima Kung Fu-tse ne ostaje samo poražen, nego i duboko potresen snagom Lao Tseova duha.

»Tadašnji je kraljevski dvor izgubio već odavno svaku važnost, ali je po svojim ustanovama, po izgradnji i po predaji, koja se tu njegovala, sadržavao vrlo poučan materijal za zornu obuku onoga, tko se zanimao za kinesku povijest i starine.«[27]

Zbog loših političkih prilika živi Konfucije sve do 501. g. povučeno, baveći se naukom. Tada mu se pruža prilika, da primi položaj u državnoj upravi i da svoje socijalno-etičke ideje primijeni u praksi. U dobi od pedeset i jedne godine postaje guverner grada Čung-tu, a konačno ministar pravde. Ta se karijera završava 497. g. iz slijedećeg razloga: Pokrajina je Lu navodno procvala pod Konfucijevom upravom toliko, da je taj napredak izazvao zavist vladara susjedne pokrajine Či. Da bi oslabio svog protivnika, vladar Čija pošalje vladaru Lua na dar lijepe djevojke i plemenite konje. Očaran tim darom, Konfucijev se vladar oda lagodnu životu i zanemari državničke poslove. Ogorčen, Konfucije napusti svoje mjesto. Tom je prilikom rekao:

»Ah! Nisam još vidio čovjeka, koji bi istinu volio više od lijepog lica.« *(Lun-yü, XV, 12)*

Nakon toga živi trinaest godina oskudnim izbjegličkim životom, praćen svega nekolicinom vjernih učenika. U međuvremenu neki drugi učenici dolaze na visoke položaje u pokrajini Lu. Zahvaljujući jednom od njih, Konfucije se konačno vraća u domovinu uz počasti. U to se doba počinje ponovno baviti proučavanjem starih kronika, što mu je oduvijek bilo najmilije zanimanje, jer je u kultiviranosti znanja gledao ideal. U starim ga danima zanima osobito djelo »*Yi-king*«. Pošto je teška srca preživio smrt sina i nekolicine najmilijih učenika, umro je 479. g. Pokopan je u mjestu Čü-feu, gdje je još i danas njegov grob mjesto hodočašća.

Svoju nauku nije sam zapisao. U toku od nekoliko generacija poslije njega sređena je i zapisana nauka u tri knjige, od kojih su najvažniji i najneposredniji »Razgovori« *(Lun-yü)*, zatim »Uzvišena nauka« *(Ta-hsio)* i »Zlatna sredina« *(Čung-yung)*.

---

[27] Hackmann, o. c. 72.

Idealni su uzori Konfucijevi bili »sedam mudrih vladara«, tri prva kineska vladara iz trećeg tisućljeća (Yao, Šun i Yü) i četiri osnivača dinastije Čeu (Wu Wang, Wen Wang, Tan i Čeu Kung). Na početku zadnjeg dijela *Lun-yü* stavlja u usta Wu Wanga riječi, koje opisuju njegov vlastiti životni ideal:

»Ponovno je oživio mrtva kraljevstva, podigao nasljednike prekinutih loza, izveo na svjetlost one koji su se povukli u samoću, prema njemu se okrenulo srce svih naroda u carstvu. Ove su stvari imale za njega osobitu važnost: ishrana naroda, posmrtne ceremonije i žrtve.« *(Lun-yü, XX, 1)*

Sudovi se o Konfucijevoj socijalno-filozofskoj nauci razilaze, osobito u moderno doba, na Istoku i Zapadu, oko smisla koji u njoj dobiva termin *li*. S jedne strane, Konfucijev je ideal kultivirano znanje i obrazovanje, obogaćeno povijesnim iskustvom, gdje traži smjernice i opće formalne principe primjenjive na suvremene prilike. Te su norme, koje želi izljuštiti iz povijesti, *li*.

»Nisam se učen rodio. Volim starinu i nastojim da je proučim.« *(Lun-yü, VII, 19)*

»Ja prenosim, a ne stvaram. Vjerujem u starinu i volim je.« (VII, 1)

»Često nisam cijeli dan ništa jeo, cijelu noć nisam spavao, nego sam razmišljao, ali mi to nije koristilo. Bolje je učiti.« (XV, 30)

Ipak, prema predaji i starini Konfucije ne ostaje nekritičan.

»Isprazno je učiti, a ne razmišljati. Opasno je razmišljati, a ne učiti.« (II, 15)

»Čovjek, koji se rodio u naše doba, a vraća se na putove prošlosti, srlja u nesreću.« (VIII, 14)

Ova posljednja rečenica nije izrečena bez izvjesne ogorčene ironije. Određenija je u tom pogledu maksima »o šest riječi i šest zaslijepljenosti«:

»Voliti vrlinu, a ne voliti studij, ta zaslijepljenost vodi do gluposti. Voliti mudrost, a ne voliti studij, ta zaslijepljenost vodi do neobuzdanosti. Voliti istinitost, a ne voliti studij, ta zaslijepljenost vodi do štetnosti. Voliti ispravnost, a ne voliti studij, ta zaslijepljenost vodi do surovosti. Voliti smionost, a ne voliti studij, ta zaslijepljenost vodi do nereda. Voliti ustrajnost, a ne voliti studij, ta zaslijepljenost vodi do nastranosti.« (XVII, 8)

Usprkos principijelnoj racionalnosti ovih maksima, autoritet, iz kojeg se one izvode, ostaje toliko snažan, da norme izvedene iz povijesnog iskustva reguliraju život čovjeka u uzornom društvu zlatnoga vijeka do posljednjih pojedinosti. Pojedinac je precizno izrađen mehanički dio jedinstvenog stroja. Pritom kultiviranost duha, privilegij proučavanja povijesnih normi u carskim arhivima ostaju ograničeni na uski vladarski krug ljudi. Kod ostalih se pretpostavlja apsolutna pokornost.

»Narod se može navesti, da slijedi pravi put, ali se ne može dovesti do toga, da ga i razumije.« (VIII, 9)

Neka obilježja uzornog društva kod Konfucija zvuče vrlo moderno. Ideal je uzajamnosti *(šu)* terminološki identičan s principom engleskog mutualizma. — Konfucijeve su norme izrasle, međutim, iz osobina mitološkog mišljenja, iza kojeg se prozire religiozna podloga, usprkos učenjačkom agnosticizmu u metafizičkim pitanjima. Ta je podloga *tao:*

»Kad bi *tao* bio postojan u državi, ne bi trebalo da provodim reforme.« (XVIII, 6)

Kad je Konfucije odlazio u progonstvo, tješio je graničar Yi njegove učenike ovim riječima:

»Zašto se žalostite, da ćete ga izgubiti? Carstvu već odavno nedostaje *tao*. Sada će se nebo poslužiti učiteljem kao opomenom.« (III, 24)

Taj religiozni moment kulminira s jedne strane u vjeri u iskonsku dobrotu i socijalnost ljudske prirode. S druge strane, on i kod Konfucija doseže krajnost vjere u sudbinu *(ming)*.

»Či Kang-tse ispitivao je Konfucija o načinu vladavine:

„Ako ubijem prestupnike, da bih osigurao one koji to nisu, činim li dobro ili zlo?" — Konfucije odgovori: „Ako *vladaš*, gospodine, zašto ti je potrebno da ubijaš? Ako su tvoje težnje dobre, i narod će ti biti dobar. Vrlina je mudraca kao vjetar, vrlina niskog puka kao trava: Kad vjetar puše, trava mora poleći."« (XII, 19)

»Ako je vladar pravedan, poslovi će se izvršiti, a da on i i ne naredi. Ako nije pravedan, može naređivati, poslovi ne će biti izvršeni.« (XIII, 6) »Ako znanje o *tao* napreduje, to je volja Neba. Ako znanje o *tao* treba da iščezne, to je volja Neba. Što može učiniti Kung Pe-liao (Konfucijev glavni protivnik) protiv te sudbine?« (XIV, 38)

Po tom je zakonu idealnog poretka vladar na zemlji neposredni odraz nebeske volje, personificirano božanstvo, uz jednu važnu pretpostavku — da se i sam mora pokoravati nadličnom zakonu *tao*, ostati isključivo formalni uzor, utjelovljenje vječnog pravila i čisti prenosilac njegove moći. Kad to prestane biti, napuštaju ga njegovi mudri savjetnici, kao što su učinili Lao Tse i Konfucije odlazeći u dobrovoljno progonstvo, a povijest nas upravo tih vremena uči, da je dopuštena i pobuna i svrgavanje vladara, koji je postao nedostojan svoje mitske božanske misije i zadatka da ispunjava dobre običaje *(li)*.

Prema tome postoji racionalno-povijesna, mitska i političko-praktična strana pojma *li*. Iz te je cjeline lakše shvatiti, zašto se sudovi o općoj vrijednosti Konfucijeve nauke toliko razilaze.

»Kratko rečeno, konfucijanizam se zauzimao za socijalni poredak utemeljen na razumu, na ličnim uzorima, na etičkim smjernicama ... Osobito je obilježje konfucijanizma bilo ukidanje razlike između etike i politike ... Konfucijanizam je osobito težio za ponovnom uspostavom prosvijećenog feudalnog poretka s jasnim stupnjevanjem društvenog položaja, u doba kad je feudalni sistem dinastije Čou bio u raspadanju ... Pred pozadinom međudržavne anarhije i feudalizma u raspadu lakše možemo zahvatiti i prosuditi razne bitne crte konfucijevske nauke, a osobito Konfucijeve težnje za ponovnom uspostavom starog feudalnog poretka putem ceremonijala i

muzike... Kao politički sistem, kojeg je svrha da ponovno uspostavi feudalni poredak, konfucijanizam će sigurno biti izbačen iz stroja razvojem modernih nauka o državi i privredi. Ali kao sistem humanističke kulture, kao osnovni stav u životnim i društvenim odnosima, on će, po mojem mišljenju, moći da se održi... Još nismo tako daleko, da se nauke Karla Marxa i Konfucija ne bi mogle uskladiti i naći neke dodirne točke« — smatra Lin Yutang na osnovu najiscrpnije suvremene analize Konfucijeve nauke, koja nam je danas pristupačna.

Usprkos isticanju »nebeskog« i sudbonosnog porijekla *taoa* kao i važnosti posmrtnih počasti i žrtava, razlikuje se Konfucije od svih poznatih arhajskih mislilaca po svom neospornom agnostičkom stavu prema vjerskim pitanjima. U tom se stavu na prvi pogled očituje razlika njegovog pozitivističkog utilitarizma od kritičkog akozmizma analitičkih mislilaca kao što je bio Buddha, pa i Lao Tse.

»O kultu je i umjetnosti učitelj imao što da kaže, ali o nebeskom *tao* i njegovu odnosu prema ljudskoj prirodi nije se od njega moglo ništa doznati.« (V, 12)

»Konfucije nije govorio o čudovištima, o tjelesnim uspjesima, o protuzakonitom ponašanju ni o nebeskim duhovima.« — »Či Lu upita, kako treba služiti duhove predaka. Učitelj odgovori: „Ako još ne znamo služiti ljudima, kako možemo služiti duhovima?" — „Smijem li vas pitati o smrti?" — „Ako još ne poznamo ni život, kako možemo poznati smrt?"« (XI, 11)

O prirođenoj će dobroti ljudskog bića raspravljati Konfucijevi sljedbenici (Mencijeva teorija). Za samog je Konfucija karakteristično jedino, da osnov pravilnog usmjeravanja društvenog života traži u zauzimanju pravilnog moralnog stava pojedinca. U tom smislu on traži od čovjeka da njeguje moralne vrline, svijest o dužnosti i istinoljubivost. — To su formalne pretpostavke za materijalnu »kulturu vrlina« *(wen te)*.

»Plemenitom je čovjeku potrebno jedino da temeljito poznaje ceremonijal i muziku, pa da jedno i drugo primijeni na sistem vladavine.« (Li-ki, 28)

Taj individualistički formalizam Konfucijev shvaća Lin Yutang »gotovo kao anarhizam, čiji je najviši ideal društvo, u kojemu narod živi u tako savršenom moralnom skladu, da vlada postaje suvišna«.

U razradi je problematike etičkog formalizma teško naći premca Konfuciju u antičkoj filozofiji uopće. Karakterističan je zbog toga s modernog filozofskog gledišta njegov zaokret k problematici materijalnih vrlina putem moralnih maksima. Kad na pr. kaže, da »vladati znači određivati pravilan smjer«, postavlja se odmah pitanje, što je »pravilno« u moralnom smislu. Na takvo pitanje Konfucije odgovara učeniku Tse Kungu:

»Zar to nije ljubav prema bližnjemu? Što ne želiš da drugi tebi učini, ne čini ni ti drugome!« (Lun Yü XV, 23)

To je pravilo temelj Konfucijeve nauke o uzajamnosti *(šu)*, koja ne ostaje ograničena samo na uže moralno područje, nego odgovara općim socijalnim pa i religioznim principima o uzajamnosti norme *(tao)* i vrline *(te)*. Odatle se razvija nauka o »uzajamnosti zasnovanoj na svijesti o dužnosti« *(čung šu)*.

Ipak, *šu* u Konfucijevoj etici nije po značenju identičan s vrlinom »ljubavi prema bližnjemu«, iako je i ova posljednja u Konfucijevu moralnom sistemu posebno obrađena pod imenom *jen*.

Po toj se razlici Konfucijeva izrazito socijalna etika odvaja i od Lao Tseove i od kršćanske, u kojima se *šu* i *jen* principijelno ne razlikuju:

»Netko upita: „Što bi se dogodilo, kad bi se na zlo uzvraćalo dobrim?" — Učitelj odgovori: „Čime bi se onda uzvraćalo dobro? Na zlo treba uzvraćati pravednošću, a na dobro dobrotom."« (XIV, 36)

Taj se principijelni stav gdjekada zna da zaoštri do izjave:

»Samo moralan čovjek zna da ljubi i mrzi.« (IV, 3)

Ipak bi bilo pogrešno shvatiti Konfucijevo moralno nastojanje kao težnju za formalnom sredinom između suprotnih vrlina ljubavi i mržnje. I kod njega nesumnjivo prevladava svijest o moralnoj superiornosti i o teškoći ostvarenja vrline

ljubavi prema bližnjemu. Njegov je napor stalno usmjeren k isticanju uzoritosti te vrednote, dok se na njene objektivne granice tek tu i tamo osvrće izjavama poput citiranih. Idealnu vrlinu čovječnosti Konfucije poznaje samo kao normu, a u praksi je redovno ne nalazi izraženu. Kad ga se u tom smislu postavi pred konkretni slučaj (a to se događa vrlo često), njegov je tipični odgovor: »Ne znam!«

»Može li se smatrati da je nečija vrlina savršena, ako se iz njega ne ispoljava ambicija, hvalisavost, mržnja i čežnja?« — Učitelj odgovori: »Može se smatrati, da je to teško postići, no da li je to već savršena vrlina, to ne znam.« (XIV, 2)

Čovječnost je ili ljubav prema bližnjemu *(jen)* vrlina, koje se u praksi ljudi boje više nego vode i vatre:

»Vidio sam ljude, kako nasrću u vodu i u vatru i od toga ginu, ali još nikad nisam vidio nikoga, tko je nasrnuo u ljubav prema bližnjemu i zbog nje poginuo.« (XV, 34)

Tko primjenjuje tu vrlinu, taj »ne treba da u tome popusti ni pred učiteljem« (XV, 35), za njega više ne postoji problem formalnog sklada u ljudskim odnosima:

»Što vrijedi čovjeku bez čovječanske ljubavi skladno ponašanje, što mu koristi muzika?« (III, 3)

5. KASNIJI RAZVOJ LAO TSEOVE I KONFUCIJEVE NAUKE

U 4. stoljeću pr. n. e. doživjela je i Lao Tseova i Konfucijeva nauka svoj novi procvat kod dvojice velikih sljedbenika, *Čuang Tsea* i *Meng Tsea (Mencija)*. Razvoj je filozofskih raspravljanja u međuvremenu bio također vrlo živ, a nije bio vezan za dvije velike škole, iako je osnovna problematika bila svima zajednička. To se razdoblje odlikovalo raspravljanjima sa sofistima, a u vezi s time i raspravama o logičkoj metodi. Na prijelazu je iz 5. u 4. st. pr. n. e. najsnažnija filozofska ličnost bio *Meh Ti*, čiji se utjecaj osjećao još dugo, osobito zbog kritičkog stava prema Konfuciju, kojemu ipak ostaje mnogo bliži nego Lao Tse i kasniji taoisti. Njegovi se sljedbenici nazivaju obično *»mehisti«*. Potkraj 4. st. ističe se kao

Meh Tijev takmac *Yang Ču*, objektivno mnogo manje važna ličnost, čiju je povijesnu ulogu za svoje vrijeme istakao Mencije:

»Riječi Yang Čua i Meh Tija ispunjavaju čitavu zemlju. Tko se ne slaže s Yangom, taj pristaje u Meha.«

MEH TI

Krajem prošloga i početkom ovoga stoljeća tumačili su neki zapadni autori Meh Tijevu nauku kao »socijalizam«. Komponente su se tog »socijalizma« nalazile u vrlo različitim elementima. Osnovna je, da je Meh Ti nastojao ublažiti i demokratizirati aristokratsko-konzervativni naglasak Konfucijeve nauke. U tom je smislu smatrao Konfucijev determinizam nehumanim, isticao je više individualnu vrijednost ljudske ličnosti i objektivno stručno znanje pred tradicionalnim formalističkim idealom. Osim toga je tražio skromnost i jednostavnost kao ideale prirodnog života, prigovarajući Konfuciju, da je odobravao i poticao raskoš. Prije nego što njegovu kritiku konfucijanizma prikažemo u izvornom obliku, vrijedno je istaći pozitivnu i racionalnu crtu, koja je u njegovoj nauci usko povezana s prvim znacima buđenja ljudske ličnosti:

»Kad u naše vrijeme neki dobar čovjek treba da se zaposli kao koljač svinja, a ne zna taj zanat, onda ga mora najprije izučiti, ali kad mu se daje mjesto državnog ministra, onda ga on preuzima, makar da mu nije dorastao. Zar to nije besmisao?«

»Čim je posrijedi država, odmah je drukčije. Tu se vladari oslanjaju na krvno srodstvo i na osobe, koje su na nezaslužen način postale bogate i ugledne, koje imaju lijepu spoljašnjost ... Mudri su kraljevi u starim vremenima za upravna mjesta tražili izvanredne sposobnosti i bili su skloni sposobnima ... Tako je nekoč Šun orao na brdu Li, radio u ciglani u Ho-pinu, bio ribar na jezeru Lei i zidar u Čang-yangu. Yao ga je našao južno od Fu-tsea, uzdigao ga je na položaj Nebeskog Sina i predao mu vladavinu nad carstvom i vlast nad stanovnicima ...«

Iz ovih se primjera vidi, kako je Meh Tijeva kritika bila uperena u spartanskom duhu protiv krize u državi, koja je postajala sve teža.

Druga osobina, na koju su se spomenuti interpretatori pozivali, bila je Meh Tijeva teorija evolucije. Ljudi su u najstarijim vremenima živjeli kao zvijeri. Kulturni napredak treba zahvaliti razvoju snažnih ličnosti, koje su znale da pravilno usmjere razvoj civilizacije.

Ti i ostali elementi, razmotreni pobliže, pokazuju i određenu religioznu pozadinu. To se vidi iz Meh Tijeve stilizacije osnovnih prigovora Konfuciju, a još više iz kritike njegovog determinizma:

»U Konfucijevoj su nauci sadržana četiri principa, koja bi mogla upropastiti carstvo: 1) Konfucijevci ne smatraju nebo umnim bićem, a duhove ne smatraju božanskima... 2) Kod konfucijevaca su uobičajeni raskošni pogrebi i duga korota... 3) Oni sviraju, bubnjaju, zvone i plešu baveći se muzikom... 4) Konačno, vjeruju da od sudbine zavisi siromaštvo i bogatstvo, poredak i pobuna, mir i rat i da se svemu tome ništa ne da dodati ni oduzeti. Kad se viši slojevi toga drže i ne brinu se za vladarske poslove, onda i niži rade isto, pa zanemaruju svoj posao. Sve je to dovoljno da upropasti carstvo.«

»Odakle znamo, da nebo voli ljude na zemlji? Po tome, što nad svima sunce jednako sija.«

»Mudrac, koji upravlja državom, treba da traži razjašnjenje smutnji. Tražeći tako, naći će, da im je osnov u nedostatku uzajamne ljubavi.«

»Kad među svim ljudima zavlada uzajamna ljubav, onda snažni ne će više ugnjetavati slabe, većina ne će iskorišćavati manjinu, bogati ne će podcjenjivati siromašne...«

Na tim se religiozno-moralnim osnovima zasniva Meh Tijev »indeterminizam«, a u njima nalazi i svoje ograničenje:

»Niti Nebeski Sin ne smije vladati potpuno po svojoj glavi, jer i nad njim vlada Nebo... Kad Nebeski Sin vlada pravedno, Nebo će ga nagraditi, a kad griješi, ono će ga kazniti.«

»Kako se upravlja državom? Jedino tako, da Nebeski Sin razna mišljenja u državi obuhvati u jedno jedinstveno. Na tome se osniva vlast u državi.«

»Kad su uzvišeni vladari u starim vremenima postavljali činovnike, mislili su jedino na provođenje jedinstvene misli.«

Kod Meh Tija se opaža često, da mu nedostaje dubina kritičkog duha Konfucijeva. S druge se strane primjećuje dalje dozrijevanje povijesnih uvjeta, koje se odražava u njegovoj vjeri u kult idealne ličnosti i u nove općečovječanske principe. Izvan tih granica između njega i Konfucija postoji niz srodnosti. I on, na pr., polazi od pretpostavke, »da vladavina ne ide odozdo prema gore, nego odozgo prema dolje«. Kod njega je, pri svemu tome, jače naglašen utilitarizam, kojeg mjerilo postaje prosječan čovjek, a raspodjela rada treba da slijedi objektivnija mjerila stručne spremnosti. Na nauku nas engleskih utilitarista ponovno podsjećaju ovakve izreke:

»Sve što ne služi potrebi i što je samo lijepo, izostaje... Tako se proizvodi ne troše beskorisno, ne iscrpljuje se snaga naroda, nego se misli samo na povećanje dobrobiti.«

Meh Tijevo logičko istraživanje upravljaju isti opći ideali. I tu pogdjekad zabljesnu misli i definicije, koje nisu samo arhajski aforizmi, nego svjedočanstvo novog sistematskog odnosa prema proučavanju stvarnosti. Tako u kritici konfucijevskog fatalizma kaže:

»Kad želimo kritizirati neku nauku, moramo najprije imati utvrđenu metodu, bez koje se ne može razlikovati što je pravo, a što krivo, što je korisno, a što štetno.«

Meh Tijeva se metoda upravlja prema tri kriterija ispitivanja: Kriterij o porijeklu, kriterij o osnovu empirijskog opažanja i kriterij o praktičnoj primjeni. Tako kriteriji provjeravanja neposrednih činjenica potiskuju u pozadinu povijesne kriterije tradicionalnog autoriteta. Spoznaja istine postaje spoznajom uzročnosti. Zato je definicija pojma uzroka odlučna za mehističku metodologiju:

»Uzrok je ono, što mora biti prisutno, da bi nastala neka pojava.«

Na ovom razmeđu između mitosa i logosa u razvoju mišljenja, karakteristična je s unutrašnjeg azijskog gledišta slijedeća »gandhijevska« koncepcija koju Meh Ti pripisuje drevnom vladaru Tangu:

»Sada je Nebo poslalo veliku sušu, zbog koje se ja moram založiti svojom ličnošću. Ne znam, jesam li sagriješio prema višim ili prema nižim silama. Kad bilo tko učini nešto dobro, ne usuđujem se da to zatajim.. Kad dođe do zločina, ne mogu krivca ostaviti nekažnjenog. Neka Nebo to provjeri u vlastitom srcu! Kad se u jednom od mnogih tisuća mjesta pojavi grijeh, neka padne na moju ličnost, a kada ja nešto sagriješim, neka taj grijeh ne optereti mnoge tisuće mjesta.«

Meh Ti dodaje:

»To nam pokazuje, kako je Tang, unatoč svom dostojanstvu Nebeskog Sina i vlasti nad cijelim carstvom, ipak bio spreman, da sebe ponudi kao žrtvu, kako bi svojom žrtvom smirio Nebo i duhove. Takva je bila Tangova ljubav objedinjavanja.«

YANG ČU

Yang Ču suprotstavlja Meh Tijevoj naivnoj vjeri u idealnu ličnost ciničnu negaciju svih individualnih i društvenih vrednota, što konačno dovodi do pesimističkog stava prema svijetu i životu. On negira najprije božansku providnost i idealni poredak u svijetu. Pritom nema potrebe da negira i *tao*, nego iz taoizma izvodi svoje zaključke. Ako je *tao* krajnja priroda čovjeka, onda ravnanje prema tome prirodnom principu znači težnju za zadovoljenjem tjelesnih osjetila. Ovdje se javlja paralela indijskom shvaćanju, da je intelekt šesto osjetilo. Po Yang Čuovu mišljenju mudrac ne može vjerovati u mogućnost »nauke koja bi popravila i obratila ljude«.

ČUANG TSE

Dok je kod Yang Čua primijećena »uočljiva sličnost nekih misli sa staroindijskom školom ćarvâka materijalista, koja je

cvjetala približno u isto doba kad i kineski sofizam,[28] Čuang Tse djeluje kao preteča indijskog dijalektičara Nâgârgjune. Najpoznatiji je odlomak iz Čuang Tseova djela »san o leptiru« (v. u hrestomatiji), gdje slično Schopenhaueru negira objektivnu razliku sna i jave, te zauzima idealističko stanovište u metafizici spoznaje.

Prema Se-ma Ts'ienovim podacima, Čuang Tse je bio iz mjesta Meng u pokrajini Anhui, a živio je u 4. i u 3. st. pr. n. e. Bio je upravnik plantaže lakovog drveta. Više je službe odbijao, izjavljujući da želi ostati nesputan. Na tradicionalnim se slikama prikazuje kako sjedi, pjeva i udara takt po bubnju, dok u kutu njegova žena leži na odru. Ova bruegelovska scena vezana je također za jednu od njegovih najizrazitijih filozofskih pouka (v. u hrestomatiji). Njegovo djelo, pohranjeno u knjižnici Han dinastije, sadržavalo je 52 poglavlja i preko 100.000 znakova. Danas postoje samo 33 poglavlja, svrstana u tri dijela, »nutarnji«, koji je najdublji i najautentičniji (pogl. 1—7), »vanjski«, koji se osniva na usmenoj predaji učenika (pogl. 8—22), i »mješoviti«, koji sadržava dosta naknadnih dodataka. Ipak se i dijelovi, što se danas smatraju najmanje autentičnima, spominju već kod Se-ma Ts'iena, koji u njima gleda karakterističnu tvorevinu ovoga filozofa. U 8. st., za vladavine Tang dinastije, djelo je dobilo naslov »*Nan hua čen king*« ili »Knjiga istine iz Zemlje Južnog Cvijeća«. *Nan hua*, Zemlja Južnog Cvijeća, počasni je naziv, koji je dobio Čuang Tseov zavičaj.

Čuang Tsea smatraju najvećim piscem klasičnog razdoblja kineske književnosti. »Ljepota je njegove proze bila jedan od razloga, zbog kojih je taoistička književnost bila omiljela kod učenjaka.«[29] Taj je stil još i danas živ i aktualan, na intelektualnoj visini, koju Lin Yutang nastoji da ocrta u usporedbi s Lao Tseom:

»Misaona osnova i karakter ideja jednaki su kod oba filozofa, ali, dok Lao Tse govori u aforizmima, Čuang Tse piše duge i iscrpne filozofske rasprave. Dok je Lao Tse potpuno intuitivan, Čuang Tse je u potpunosti čovjek razuma. Lao Tse se smješka, Čuang Tse se smije. Lao Tse poučava, Čuang

[28] Hackmann, o. c., str. 127.

[29] Lin Yutang: Lao Tse, str. 13—14.

Tse se ruga. Lao Tse govori srcu, Čuang Tse razumu. Po svome je vraćanju prirodi Lao Tse jednak Rousseauu, dok Čuang Tse po oštrini svoje sablje podsjeća na Voltairea.« (Id.)

U jednom eseju nazvanom po prvoj riječi »Svijet«, Čuang Tse daje pregled nauke šest glavnih kineskih filozofskih škola, počevši od njihovih tradicionalnih osnivača pa do svoga vremena. Među najkarakterističnije dijelove njegove knjige spada osam izmišljenih razgovora između Lao Tsea i Konfucija.

Lao Tse je bio kriptički mudrac, izraz mu je bio »taman« i paradoksalan. Smatrao je, da mu je »slava u tome, što ga malo tko zna i razumije« (*Tao te king*, 70). Jedan od najkarakterističnijih problema Čuang Tseove filozofije bilo je »prevladavanje neadekvatnosti diskurzivnog izraza putem simboličkog izražavanja«.[30] U vezi s tom problematikom izražen je i njegov filozofski prastav:

»Izvan područja riječi vlada suglasnost. Ta se suglasnost ne može dovesti do suglasnog izraza u riječima. Riječi se nikada ne podudaraju potpuno adekvatno s tom suglasnošću. Zato je potrebno snaći se bez riječi. Tko razumije taj govor bez riječi, taj može čitav život govoriti, a da ne izusti riječ, može čitav život šutjeti, a ipak je govorio.« (XXVII, 1).

Problem je odnosa između *doživljaja* kulturnih vrednota i njihovog *izražaja* pokušao Lao Tse riješiti negacijom bitne veze između jednog i drugoga. U tome je filozofski smisao njegovog svojevoljnog progonstva. Pokušaj ipak nije uspio, iako je u taoističkom duhu važno, da je »izraz« Lao Tseu nasilno istrgnut iz duše. Čuang Tse ovdje problem formulira na posve drugi način. Dijalektički kriterij koji primjenjuje značajan je za njegovo pomjeranje od Lao Tseovog prastava na cijeloj liniji filozofskih pitanja.[31] U tom je smislu Lin Yutang pokušao da izvede paralelu Lao Tseovih i Čuang Tseovih stavova:

---

[30] G. Misch: *Der Weg in die Philosophie* (Leipzig, 1926), str. 246.

[31] Na problem odnosa kulturnog doživljaja i kulturnog izražaja u Lao Tseovu iracionalizmu upozorio sam još g. 1938., kad je sličan problem postavio kod nas A. Mužinić u knjizi »Civilizacija, kultura, obrazovanje«, u recenziji te knjige u zagrebačkom »Obzoru«.

»Osnovna je Lao Tseova nauka skromnost . . . („Nemojte nikada biti prvi"), snaga slabosti i taktička prednost podlijeganja. Kod Čuang Tsea bilo bi teško, zapravo nemoguće, naći paralelne izraze. Sigurno je Čuang Tse, polazeći od istog prastava, morao vjerovati u skromnost, ali se nije nikada uspio prisiliti, da to izrazi. Gdje Lao Tse govori o vrlini odricanja od težnji, Čuang Tse radije govori o vrlini tišine . . . Dok Lao Tse ističe važnost neuspjeha . . . dotle se Čuang Tse ruga sjaju uspjeha. Lao Tse hvali skromnog i poniženog, Čuang Tse razotkriva velikog i moćnog . . . Dok Lao Tse često spominje „snagu ženskog principa", koji „nadvladava muški", dotle Čuang Tse ostaje potpuno muški tip čovjeka i nema što da kaže o toj temi.«[32]

Svoje spomenuto djelo o povijesnim osnovama kineskih filozofskih škola piše Čuang Tse iz svijesti o političkoj i socijalnoj krizi svoga vremena. Iz partikularizma pojedinih suvremenih škola on želi da izljušti filozofski »predmet starih filozofa« kao jedinstven i harmoničan uzor:

»*Svijet* poznaje danas mnoge nauke o filozofiji društvenog uređenja i države. Svaka škola smatra, da je ona pronašla najbolje. Kada upitamo· u kojoj se školi nalazi filozofija starih mudraca? — odgovor je, da se ona nalazi u svakom sistemu . . . Danas se svijet nalazi u sveopćem kaosu . . . Mnogi filozofi ističu pojedine aspekte problema i njih se drže. To je nalik na čovjeka, čija su pojedina osjetila normalna, ali ne djeluju zajedno . . . Na taj način učenjaci budućih vremena ne će moći da sagledaju iskonsku jednostavnost sveobuhvatnoga ni bitne osnove mišljenja starih mudraca. Tako se filozofija razbija i propada.«

Pošto je u trećem i četvrtom odsječku razdvojeno prikazao nauku suvremenih taoista, »koja je dobra za mrtve, ali ne za žive« i čiji je »jedini rezultat da ljude pretvara u osobenjake« — za razliku od čiste Lao Tseove nauke, »koja se doista može smatrati vrhuncem spoznaje«, Čuang Tse daje prikaz vlastite nauke u posebnom odsječku, gdje kaže da on polazi od ove nauke starih mudraca:

---

[32] O. c., str. 16.

»Realnost nam stalno izmiče i nema određenog oblika, a život je stalna mijena. Šta su život i smrt? Jesam li ja jedno sa svime? ... Svijet stvorenja rasprostrt je preda mnom, ali ni u jednoj od tih stvari ne nalazi se istinski izvor ...«

Iz *»Razgovora Lao Tsea s Konfucijem«* izbija gdjekada nietzscheovska oštrina kritike:

»Ta vaša čovječnost i pravednost za mene su teret. One mi remete svijest i smućuju duh. Kad biste htjeli da pustite ljude neka žive kako hoće, a da ne izgube svoju iskonsku jednostavnost, pa kad biste i sami htjeli da slijedite svoje prirodne nagone, ljudski bi karakter imao čvrste temelje. Zašto trčite nestrpljivo naokolo kao čovjek kojemu se izgubio sin, pa ga sada traži udarajući u sve bubnjeve?«

Konfucije ističe, da je dobro proučio šest klasika, pjesme, povijest, muziku i ostalo do »Proljetnih i jesenjih anala«, a Lao Tse mu odgovara:

»Sreća je, da niste nabasali na kojega od onih vladara, koji hoće da svijet dovedu u red! Šest klasika, o kojima govorite, predstavljaju samo tragove nogu starih vladara, a ne prave ljude, koji su te tragove sami utisnuli u prašinu ... Vrijeme se ne da zaustaviti, *tao* se ne smije sprečavati. Tko posjeduje *tao*, može ići kuda ga je volja. Bez *taoa* čovjek je izgubljen svuda kud god pođe.«

»Javne se službe stresaju sa sebe kao prašina, kad čovjek postane svijestan, da je sam sebi vredniji od položaja koji ima.«

Raspravljajući o problemu spoznaje u prvim poglavljima svoga djela, Čuang Tse, poput Nâgârgjune i njegovih preteča u indijskoj filozofiji, polazi od relativnosti i subjektivnosti fenomenalne spoznaje. Uzimajući *tao* za transcendentalno mjerilo stvari, upozorava svojim dijalektičkim dokazima u prvom redu na ograničenost spoznaje. »Modalitet« i »mogućnost« stvari »ograničenja su, koja se iskonski ne zasnivaju na *taou*«.

»Razlike nastaju tek iz subjektivnog načina promatranja. Navest ću osnove razlikovanja: Desno i lijevo, odnosi i dužnosti, analiza i dokazivanje, proturječnost i reakcija. Tako

nazivamo osam kvaliteta... Vrhunac je spoznaje zaustaviti se na granici nespoznatljivoga.« (II. pogl.)

Odavde se razvija svijest o antinomijama spoznaje:

»Veličina tijela nema granica, vrijeme nema kraja, stanja stvari nisu trajna, početak se i svršetak ne daju ustanoviti.« (XVII. pogl.)

»Obje ove nauke, da svijet nije stvoren, ili da ga je netko prouzročio, ne prelaze svijet stvari, pa su zato obje u krajnosti pogrešne... Pretpostavka o posljednjem uzročniku ili o nepostojanju takvog uzroka stoji na istoj razini sa svijetom stvari, a s bezgraničnošću nema nikakve veze.« (XXV. pogl.)

Problem stvari o sebi Čuang Tse sa svoga izrazito idealističkog stanovišta nalazi kao i Schopenhauer u »nagonu«:

»Tragajući za izvanjskim izvorom vidljivog svijeta, naići ćemo na neiscrpni nagon... Neiscrpno i neprekidno označujemo kao modalno neodređenu egzistenciju« (u njemačkom prijevodu *»Nicht-So-Sein«).* (XXV. pogl.)

S obzirom da je *tao* osnov i izvor prirode fenomenalnog opstanka, a ne transcendencija nezavisna od bitka kao u indijskoj religioznoj filozofiji (osobito u budističkom pojmu irelacionalnosti), usporedba nam se sa Schopenhauerom čini i ovdje kao i u slučaju problema sna i jave bliža nego tamo, gdje ju je Schopenhauer sam tražio.
Problem je antinomija spoznaje mogao Čuang Tse naći jasno formuliran već kod svoga prethodnika *Lie Tsea:*

»Što je s onu stranu svijeta, što je prije pojava, to ne mogu spoznati... Svijet je dio prirode, a priroda je nepotpuna.«
Svijet je problem individuacije, produbljenja subjektivno-objektivnog rascjepa u spoznajnim granicama:

»U staro su doba ljudi u spoznaji tražili posljednje ishodište. Što je bilo to ishodište? Oni su pretpostavljali stanje, kad postojanje stvari još nije započelo... Slijedeća je pretpostavka bila, da su postojale dvije stvari, ali još nije počelo njihovo razdvajanje... Zatim se pretpostavljalo, da doduše postoji podvojenost u izvjesnom smislu, ali još nije došlo do afirmacije i negacije. Razvojem afirmacije i negacije potamnio je *tao.*« (II. pogl.)

Ovdje se jasno razlikuje stadij naivne ontološke vjere od kritičkog mišljenja. Spoznajom principa individualnosti kao subjektivnog, otvara se niz pitanja:

»Znate li, u čemu su svijet i ja suglasni? — Otkud da to znadem? — Znate li, da ne znate? — Otkud da to znadem? — Onda ne postoji ni znanje o stvarima? — Otkud da to znadem? Pa ipak hoću da pokušam govoriti o tome.« (II. pogl.)

Time dolazimo do posljednje hipoteze, koju je uzorno obradio Nâgârgjuna:

»Ni *tao* nije drugo do oznaka, koja se upotrebljava u prenesenom smislu.« (XXV. pogl.)

Stvar o sebi je, napokon, hipotetična u kantovskom smislu. Nesumnjiva je pritom bitna razlika, da spoznajna metafizika starog orijentalnog kriticizma ne zastaje tamo, gdje se Kant zaustavlja sa svojom problematikom transcendencije. Usporedba s metafizikom sveobuhvatnog jedinstva pretpostavlja još jedan korak, a taj se dade usporediti s Heideggerovim udaljavanjem od Kanta. Govoreći o tom problemu kod Čunga Tsea, njemački filozof G. *Misch* kaže:

»Beskrajnost kontinuuma empirijskog opažanja ovdje ne vodi do ukidanja metafizike putem suprotnosti u shvaćanju svijeta („kozmološke antinomije" kako ih je Kant razradio), nego putem vlastitog razaranja, kojim dijalektika razuma sama sebe dovodi do metafizičkog skoka u „ništavilo" znanja o neznanju (docta ignorantia).«[33]

Polazeći ovako u problematici kritičke filozofije od analize transcendentalne svijesti, možemo se opravdano pitati nema li istočna filozofija iskonski prednost pred zapadnom u pogledu oslobođenja od metafizičke pretpostavke o trajnosti i jedinstvenosti individualne svijesti. Prema riječima Čuang Tsea:

»Čovjek *taoa* ostaje bezimen, na najvišem putu nema svojatanja. Najveći čovjek nema svoga ja. To je najviše što se može postići, kad se pojednostavi vlastito stanovište.«

---

[33] O. c., str. 257.

Skok istočnih mislilaca u ništavilo, koje odgovara kršćanskom pojmu duše, na prvi nas pogled prebacuje iz racionalne filozofije u mistiku:

»Osjet sluha ne smije da prodre dalje od uha. Razum ne smije težiti za odvojenim opstankom. Na taj će način duša postati prazna i moći da primi svijet u sebe, jer *tao* ispunjava tu prazninu.« (IV. pogl.)

Ipak, ovakvi zahvati kod filozofa nužno računaju s pretpostavkom fenomenološke redukcije, koje je Husserl obuhvatio pod pojmom *ἐποχή*.

»Zahvatiti ravnomjerno sve stvari, bez pretpostavljanja, bez sklonosti, to je neograničenost. Kad sve stvari promatramo ravnomjerno, što je onda kratko, a što dugačko?« (XVII. pogl.)

»Razriješiti sumnju pomoću nesumnjivoga, pa se tako vratiti u stanje nesumnjanja. Na taj način postižemo veliku slobodu u svakoj sumnji« (XXIV).

Odavde dalje nailazimo kod Čuang Tsea na tipičan zaokret u idealističkoj filozofiji, na koji je upozorio već *R. Otto* u slučaju Šankare.[34] To je zaokret fichteovskog idealizma:

»Poteškoća je u slijedećem: Spoznaja zavisi od nečega, što se nalazi izvan nje, da bi iskazala svoju ispravnost. Budući da je baš to, od čega je zavisna, neizvjesno, kako onda mogu znati, da ono, što nazivam prirodom, nije čovjek, a ono, što nazivam ljudskim, da nije u biti priroda? *Potreban je istinski čovjek, da bi postojala istinska spoznaja«* (VI).

O tome, što treba razumjeti pod »istinskim čovjekom« raspravlja Čuang Tse opširno. Mi se ovdje možemo zadovoljiti samo jednom karakteristikom:

»Odgovoriti na pitanje na koje ne treba odgovarati, znači ne spoznati unutarnju zbilju.«

Vidjeli smo u indijskoj filozofiji Nâgârgjunina vremena, da se izlaz iz krajnjeg dijalektičkog skepticizma tražio u podlozi »toka svijesti«. Do sličnih konzekvencija dolaze u suvre-

---

[34] *West-östliche Mystik*, str. 303—323. (2. izd.)

menom idealizmu Bergson i Husserl. Čuang Tseov nas odgovor podsjeća snažno na Heideggera:

»Ja mogu biti svijestan nebitka, ali ne mogu ne biti svijestan nebitka. Kad sam, dakle, svijestan nebitka, onda uz to preostaje još uvijek i svijest. Kako se doseže ta visina?«[35]

Na budističku nas formulaciju problema *(arupa-jhâna)* podsjećaju ove riječi Čuang Tseove:

»Ako je postojalo vrijeme, kada nije postojalo ništa, onda je moralo postojati i vrijeme, kad nije bilo ni toga ništa. To je ništa nastalo, dakle, iznenada. Može li se onda reći, da li ono pripada u kategoriju bitka ili nebitka? Čak ni za riječi, koje sam upravo izgovorio, ne mogu reći, da li nešto znače ili ne.«

Čuang Tseovo zauzimanje moralnog stava s onu stranu dobra i zla sliči u mnogome kasnijoj Šankarinoj intelektualističkoj kritici vjerskih i socijalnih »dobrih običaja«:

»Sa stanovišta *taoa* stvari nisu ni plemenite ni proste... Veliki čovjek nema samosvijesti. To je najviše, što se postiže, kad se pojednostavi vlastito stanovište... U svom ophođenju s ljudima, on ih zadovoljava sa »da« i »ne«, dok u vlastitoj nutrini miruje u uzvišenoj ravnoteži. To se naziva priznanjem važnosti jednome i drugome... Mudrac se priključuje dobročinstvu, ali se u njega ne pouzdaje; ispunjava svoje dužnosti prema ljudima, ali na osnovu toga ne postavlja nikakve zahtjeve. Pokorava se običaju na taj način, da ga ne izbjegava; preuzima obaveze time, što ih ne odbija, a zakon primjenjuje bez smutnje. Ima povjerenje u narod i uzima ga ozbiljno. Prilagođuje se pojavnom svijetu i uzima ga znanju. Te stvari doduše nisu vrijedne, da se čovjek u njih upušta, ma da se ipak mora u njih upuštati... Ono što je nepodesno, ali se ipak mora ustanoviti, to je zakon. Ono što je daleko od *taoa*, ali se ipak mora ispuniti, to je dužnost. Ono što je jednostrano, ali se ipak mora poopćiti, to je dobročinstvo. Ono što je sićušno, ali se ipak mora jačati iz nutrine, to je moralni običaj. Ono što je unutarnje, ali se mora ispoljiti, to je karakter ... « (pogl. XVII., II i dr.).

---

[35] Prema Lin Yutangovu prijevodu, o. c. str. 75.

Suvišno bi bilo ovdje isticati bliže ili dalje paralele iz evropske filozofije od stoika pa do suvremenih egzistencijalista. Ako bismo htjeli u socijalnim prilikama Čuang Tseova vremena tražiti pozitivne elemente ovakva stava, bilo bi dovoljno, da se osvrnemo na njegov odnos prema klasičnom stanovištu o ispravnosti iskonske ljudske prirode, odakle Čuang Tse izvodi ovakav zaključak:

»Oni koji su u toj svojoj nutrini ispravni ... znaju, da su isto toliko koliko i car i sinovi neba.«

Pozitivne elemente, koji u spoznaji i moralu toga vremena pokazuju na put socijalnog ozdravljenja i jačanja, snažnije je naglasio Mencije u svojoj filozofiji životnog optimizma.

MENG TSE (MENCIJE)

Rodio se god. 372. pr. n. e. u kneževini Tseu, koja je graničila s državom Lu, domovinom Konfucijevom. Konfucijevu je nauku upoznao i usvojio u školi učiteljeva unuka Tse Se. Kasnije je i sam bio putujući učitelj i savjetnik raznih manjih vladara i kneževa u političkim i ekonomskim pitanjima. Takvih putujućih savjetnika i učitelja, uglavnom utopista, bilo je u to vrijeme u Kini vrlo mnogo. Umro je 289. g. Bio je Platonov suvremenik, pa je na Zapadu »već mnogima upalo u oči, da je književni stil Mencija neobično sličan stilu njegovog velikog grčkog suvremenika. Obojica iznose svoje misli u obliku dijaloga ... Mencijevi razgovori sadržavaju na raznim mjestima obilježja sokratovske ironije, kojom goni protivnika polagano, ali sigurno u škripac, polazeći od njegovih vlastitih pretpostavki i prisiljavajući ga na određene odgovore.«[36] Naravno, da se ne može ni pomišljati na neku dublju srodnost ili čak neposrednu vezu. Kao nastavljaču Konfucijeve socijalne filozofije Menciju nisu bliska »dubokosežna istraživanja, ni perspektive maglovitih daljina, posljednja pitanja i mističke zagonetke svijeta. Nigdje ne spominje knjigu „Yi-king". Taoističko mudrovanje ga ne privlači.« (Id.) Klasifikaciju njegovih djela u sedam knjiga spominje već *Se-ma Ts'ien*. Cilj svoje djelatnosti sam određuje ovako:

---

[36] Hackmann, o. c., 177.

»Htio bih da ljudska srca uputim u pravilnom smjeru, a istodobno da dokončam krive nauke, da ispravim neispravna nastojanja, da uklonim neozbiljan način izražavanja, pa da na taj način upotpunim djelo trojice mudraca« (od kojih je posljednji bio Konfucije).

I Konfucije je svrhu svoje nauke obilježio riječima »uputiti u pravilnom smjeru«. Mencijev je značajni doprinos u tom pogledu bio, da je u diskusiji s nekim ekstremnim stanovištima, koja su se u međuvremenu razvila, izbrusio konfucijevske stavove. Među tim ekstremnim naukama spominje u prvom redu Meh Tija i njegova protivnika Yang Čua.

»Yang zastupa sebičnost, a to znači nepriznavati nikakvog vladara. Meh zastupa sveopću ljubav, a to znači ne priznavati nikoga za oca.«

Drugim riječima, ove nauke znače rasulo države i obitelji. Filozof s kojim Mencije raspravlja o svom središnjem problemu, o ljudskoj prirodi i njenoj prilagodljivosti, bio je *Kao Tse*. Njihova najpoznatija diskusija o tome uključena je u hrestomatijski dio ove knjige. Mencijev je osnovni stav optimizam u pogledu ljudske prirode. Čovjek je po prirodi dobar i teži za dobrotom. Otuda vjera u uspješnost dobrog rukovodstva:

»Kad bi se među vođama čovječanstva našao jedan, koji ne bi nalazio užitak u ljudskim pokoljima, ljudi bi sa svih strana ispružili vratove da ga vide i priklonili bi mu se isto tako sigurno kao što voda teče niz brdo.«

Sigurno je, da se i tu radi najprije o već opisanom »idealizmu mitskog načina mišljenja«.[37] Karakteristično je ipak zagledati malo dublje u racionalnu pozadinu utilitarističke uzajamnosti, čije smo osnove već vidjeli kod Konfucija. Mencije razvija etiku moralnih čuvstava koja nas uz niz drugih pretpostavki jednostavnog zdravog razuma sve više podsjeća na engleske empiriste i utilitariste. U odnosu prema religiji Mencije naglašava da »nebo ne govori«, a njegova se volja može spoznati jedino po logici činjenica. O odnosu naroda i vladara kaže:

---

[37] Hackmann, o. c. 181.

»Narod je najvažniji, zatim dolaze božanstva tla i usjeva, najmanje je važan vladar.«

»Kad bi trebalo vjerovati svaku stvar, koja piše u knjizi „Šu-king“, onda bi bilo bolje, da „Šu-king“ i ne postoji.«

Veličina je Mencijeva u zaokretu iz socijalnog utopizma njegovih preteča i suvremenika k području praktičkog i konkretnog rasuđivanja. Položaj je putujućih učitelja i savjetnika pretpostavljao određene sposobnosti na područjima praktičnog zakonodavstva i ekonomije. Među značajne crte Mencijeve nauke spada upozoravanje na pravilan sistem oporezivanja. Na području kaznenog prava traži, da se sankcije za zločin ne primjenjuju na obitelj zločinca. Zauzima se također za socijalnu skrb zajednice za starce, udovice i djecu.

»Bez stalnog dohotka stalno uvjerenje može imati samo obrazovan čovjek. Kad je posrijedi narod, onda se bez stalnog dohotka ne može računati na stalnost uvjerenja.«

Polazeći od principa, da su u ljudskoj prirodi snage dobra jače od snaga zla, zaključuje, da se zdrav poredak mora osnivati na zdravom odgoju pojedinca. Sve reforme treba da počnu »u srcu«. Princip se socijalne uzajamnosti osniva na tradicionalnim vrlinama čovjekoljublja i pravednosti. Tu su i granice konfucijevskog utilitarizma:

»Volim život, ali volim i pravednost. Ako se jedno i drugo ne može držati skupa, onda ću žrtvovati život, a prikloniti se pravdi.«

Mencije sam daje uzoran nacrt svoje etike moralnih čuvstava:

»Ljudska je priroda osposobljena za dobro po osjećajima, koji su joj svojstveni. Zato je ja nazivam dobrom. Kad uza sve to ljudska djelatnost nije dobra, onda su tome krive sklonosti. Svim je ljudima svojstven *osjećaj sućuti*, a isto tako i *osjećaji razočaranja i mržnje*, te *osjećaji pažnje i poštovanja, pristanka i odbijanja*. Na osjećaju se sućuti osniva ljubav prema bližnjemu; na osjećaju se razočaranja i mržnje osniva pravednost; na osjećaju pažnje i poštovanja uljudnost, a na pristanku i odbijanju uviđavnost. Ljubav prema bližnjemu, pravednost, uljudnost i uviđavnost ne dolaze u nas izvana, nego su temelj našega bića.«

To je nauka o četiri osnovne vrline. Osnaženje tih vrlina zadatak je odgoja.

»Mudrac poučava na pet načina: Na neke djeluje plodonosno kao kiša, kad padne u pravi čas; neke usavršava u njihovoj biti; neke izgrađuje prema njihovim svojstvima; nekima odgovara na pitanja; a nekima je uzor koji u tišini slijede.«

I napokon, muzika kao odraz dobrih običaja *(li)*:

»U dobrim običajima, koje je netko ustanovio, upoznajemo način njegova vladanja; u muzici, koju je netko stvorio, čujemo njegovo duhovno biće.«

6. BUDIZAM U KINI

U kasnijem razdoblju vladavine dinastije Han, na prijelazu iz prvog u drugo stoljeće naše ere, kad je budizam počeo hvatati korijenje u Kini, zahvaljujući sklonosti vladara, u narodu se širilo uvjerenje, da je Lao Tse po odlasku iz Kine došao među barbare i tamo postao Buddha. Na kraljevskom se dvoru budistička nauka u to doba njegovala zajedno s Lao Tseovom. Još je veća bila sličnost tadašnjeg mahâyâna budizma s osnovnim idejama Čuang Tsea.

Prema legendi prva je budistička misija došla u Kinu 217. g. pr. n. e. Vijesti su o doticajima potkraj 2. st. pr. n. e. znatno vjerodostojnije. U vezi s vojnim pohodima i drugim vezama sa Srednjom i Zapadnom Azijom, spominju se u to doba prvi Buddhini kipovi, doneseni na kineski dvor.

Popularni se mahâyâna budizam širio kao univerzalna religija prvenstveno na osnovu ideje o *bodhisattvi* ili potencijalnom *buddhi*, koji još nije dosegao krajnju *nirvânu*, nego svoje vlastito savršenstvo žrtvuje zbog spasenja »svih živih bića« i dobrovoljno se stalno ponovno preporađa, da bi služio njihovu spasenju i umanjio njihovu životnu bol. Nizu zemaljskih *bodhisattva*, koji postaju svetački likovi mahâyânističke crkve, odgovaraju nebeski *buddhe*, koji preuzimaju mjesta i uloge ranijih popularnih božanstava. Na taj se način budizam u svakoj zemlji prilagođuje postojećim tradicijama.[38]

[38] U kineskim hramovima ne samo da često nalazimo skupa statue Buddhe, Konfucija i Lao Tsea, nego »na pr. u dvorani 500 *lo-hana* u samostanu Pi-Yun-Su susrećemo statuu Marka Pola, s njegovim karakterističnim i izražajnim mletačkim licem«. (G. De Lorenzo: *Religioni e Filosofie dell'Estremo Oriente*, str. 111.)

Prvi je budistički spis, koji je prema predaji došao u Kinu, bila *»Sûtra od 42 odlomka«*, polovinom 1. st. n. e., koju su vladaru *Ming Ti* donijela dva misionara iz zemlje *Yüeh-či* (Indije). Ta su se dva misionara, po imenu *Kâšyapa Mâtanga* i *Bhârana*, nastanila u jednom samostanu u prijestolnici Lojang i tamo počeli svoj rad.

»Sûtra od 42 odlomka« mahâyânističko je djelo, koje se osniva na nauci *Ašvaghoše* i *Nâgârgjune* o ništavilu i nepostojanosti fenomenalnoga svijeta. Četrdeset i dva odlomka sadržavaju izvatke iz raznih indijskih budističkih djela, koja su se redaktorima činila najznatnijima. Veći dio odlomaka sadrži moralno-religioznu nauku. U nekim dijelovima nalazimo tipične rečenice mahâyânističke filozofije ništavila:

»Moja nauka uključuje mišljenje nezamišljivoga, ispunjavanje neispunjivoga, izricanje neizrecivoga i slijeđenje nedosežnoga... Put, koji se dade opisati riječima, ne ide daleko. Ne postoji ništa, što se dade zahvatiti« (XIX).

»Potrebno je zamisliti se nad činjenicom, da svaki od četiri elementa, od kojih je sastavljeno tijelo, ima svoje ime, a da nijedan od njih nije naše ja. U biti, naše ja ne postoji. Ono je iluzorno« (XXI).

»Nitko na svijetu ne može slijediti put *dharme,* ako priznaje dualizam« (XXV).

»Ja promatram položaj kraljeva i kneževa kao prašinu, što se vrti u zraci sunca. Ja promatram zlato i dragulje kao smeće... Ja promatram *nirvânu* kao jutarnje buđenje iza noćnog sna« (XLII).

Velika se prevodilačka djelatnost u vezi s dolaskom novih misionara razvija polovinom 2. st. n. e. Životno djelo pojedinih prevodilaca obuhvaća po 50—100 djela. Mnogi su od tih najranijih prijevoda sačuvani do danas. U razdoblju su od 5. do 7. st. od velike kulturnopovijesne vrijednosti putopisi učenih kineskih hodočasnika u Indiju, na koje smo se već pozivali.[39] Kanonska budistička književnost u Kini prema nekim katalozima obuhvaća 1662 djela, prevedena i original-

[39] Usp. dio o indijskoj filozofiji, uvod 2. .

na, nastala od 62. do 1622. godine.[40] U prvim su stoljećima prevodioci uglavnom strani misionari. Među prijevodima iz 3. st. osobito je važno za razvoj ideja kineskog mahâyâna budizma djelo »*Pragjñâ-pâramitâ*« (»Usavršenost spoznaje«) u 10.000 strofa. Središnja je ideja »ništavila« i »praznoće« (*śûnyatâ*) svih subjektivnih i objektivnih elemenata fenomenalne egzistencije, nepostojanost i nepostojanje i našega ja i »trajnih obilježja stvari«. Tu je jasno izražena i Nâgârgjunina dijalektička nauka o relativizmu spoznaje:

»Um *buddhe* je irelacionalan, (neupleten u odnose od kojih je složen svijet i život). Kao što se *buddha* u *nirvâni* niti negdje nalazi, niti nigdje ne nalazi... takav hoću i ja da budem.«

Već se u drugoj polovici 3. st. spominju i mjere protiv širenja budizma, koje poduzimaju neki vladari. Za kineska je shvaćanja bio osobito zazoran monaški način života budističkih svećenika. Većina je mjera usmjerena protiv slobodnog pristupanja u redovničku zajednicu. Širenju su budizma pogodovale s druge strane unutrašnje borbe, promjene dinastija, raspadanje države i pojave u vezi s time. Takve su prilike vladale sve do dolaska na vlast dinastije T'ang, početkom 7. st. Za vrijeme dinastije T'ang, osobito u 9. st., dosegli su progoni budista vrhunac. Mjere su često bile drastične i krvave, a od progona nisu bili pošteđeni ni taoisti. To je bilo doba nadmoći konfucijanizma.

Za povijest je kineskog budizma i za razvoj srednjovjekovnog budizma uopće na Dalekom Istoku glavni datum dolazak »patrijarha« *Bodhidharme* iz Indije u Kinu oko 520. g. Po mahâyânističkoj je predaji ovo bio 28. »patrijarh« ili nasljednik Buddhe u Indiji, iako tradicija patrijarhata u južnoj theravâdinskoj školi nije priznavana, tako da ta ustanova povijesnu važnost dobiva zapravo tek u Kini, gdje je s Bodhidharmom kao prvim bilo ukupno šest patrijarha do godine 715., kad je ta tradicija izumrla. Bodhidharma je, međutim, dao specifičan smjer kineskom budizmu, koji su njegovi nasljednici kroz 200 godina razradili i usavršili, prilagodivši ga

[40] Prema podacima G. De Lorenza, o. c., str. 114. — Pobliže podatke o prevodilačkoj djelatnosti u prvim stoljećima naše ere daje Hackmann u citiranom djelu, str. 253—254.

potpuno kineskom duhu i oslobodivši se formalnih indijskih tradicija. Tako je nastala glavna kineska budistička škola »meditacije« *(č'an)*. Kineski je naziv škole izveden iz pâli termina za sistem budističke meditacije *gjhâna*, a u novije se vrijeme popularizirao na Zapadu pod svojim japanskim imenom, *zen*, zahvaljujući velikim dijelom esejima, koje je u posljednjih pedesetak godina objavio na engleskom jeziku profesor japanskog sveučilišta u Kyoto, *Daisetz Teitaro Suzuki*, a koji su prevedeni na mnoge evropske jezike. Krajem 12. st. *zen* je prodro u Japan.

Ovaj se oblik dalekoistočnog budizma razvio u jedan sveopći pogled na život, koji se često obilježava kao sistem »empirističke« filozofije u smislu intuicionističkog iracionalizma. *Zen* je prožeo osobito umjetnost Dalekog Istoka, i likovnu i pjesničku. Kao sistem psihološke analize, praktične, gotovo kliničke, *zen* je izazvao osobito pažnju i srodnost stava kod *C. G. Junga*, osnivača t. zv. »dubinske psihologije«, koji potječu iz Freudove škole, a surađivao je i s prof. Suzukijem.

Cilj je meditacione metode *zen*, da izazove unutarnju krizu, koncentracijom svih psihičkih snaga u jednu točku, iz koje treba da plane iskra intuicije ili prosvjetljenja *(satori*, osnovni japanski termin *zena)*. Reduktivnu metodu koncentracije *(samâdhi)*, o kojoj smo govorili u poglavlju o Buddhinoj nauci, shvaća ova škola na taj način, da se treba osloboditi čitavog tereta znanja, tradicije i autoriteta. Upravo je racionalna težnja za spoznajom, učenje i traženje izlaza u problemima života uzrok, koji dovodi do osjećaja unutarnje krize i nestabilnosti. Taj doživljaj nestalnosti i kritičnosti treba razviti neustrašivo do skrajnosti, da bismo se istrgnuli jednim zamahom duha iz taloga i opterećenja kulturno-filozofske problematike, iz koje ne nalazimo racionalnog izlaza. Na vrhuncu koncentracije duha koji bilo besmisleni ili beznačajni doživljaj izaziva u podsvijesti *(bhavanga)* »oslobođenje«. Učitelj, pod čijom se kontrolom ovaj proces zbiva, pokušava da izazove *satori* nekim naglim, brutalnim pokretom (na pr. neočekivanim udarcem) ili nekom potpuno besmislenom rečenicom. Tako je ekspresionistička umjetnost prividno besmislenih rečenica već u Srednjem vijeku dobila svoje mjesto u poeziji, pa i u slikarstvu Dalekog Istoka. Povijest je *zena* povijest takvih izreka i slika.

Postoji zbirka od 1700 tih prividno besmislenih fraza, poređanih po sistemu postepenosti, čijim se rješavanjem bave učenici *zena*. Te se izreke zovu *koung-an* (japanski *koan* — »javni dokumenti« škole). Evo nekoliko »lakših« primjera:

Patrijarh je *Huei-Nêng*, slično Lao Tseu, pobjegao od svojih učenika. Učenik ga Ming uhvati u bijegu i zatraži od njega, da mu oda »tajnu *zena*«. Huei-Nêng odgovori: »Koje je tvoje iskonsko lice, koje si imao prije rođenja?«

Učitelja Čao Čeu upita neki učenik: »Koji je smisao dolaska prvog patrijarha u Kinu?« — Učitelj odgovori: »Čempres na ulazu.«

Iza ovakvih izjava ne treba tražiti neki prikriveni ili simbolički racionalni smisao.

Istoga je učitelja upitao jedan učenik ovako: »Kaže se, da se sve dade svesti na jedno, a na što se onda svodi to jedno?« Učitelj odgovori: »Kad sam bio u pokrajini Čing, dao sam napraviti odijelo, koje je težilo sedam funti.«

Iz ovih se doživljaja rađa, kao plod naknadnog razmišljanja, i onaj nevezani lirski opis, koji je najkarakterističniji za kinesku liriku i slikarstvo. Tako je na pr. jedan učenik škole *zen*, idući preko dvorišta, posrnuo. To je bio povod *satorija*. Taj je najveći doživljaj svoga života sažeo zatim u ovu kratku strofu:

»O, jedinstven i rijedak doživljaj,
za koji bih rado dao deset hiljada cekina!
Na glavi mi šešir, svežnjić za pasom,
a na štapu nosim svjež lahor i uštap.«

Bodhidharmina je misija u Kini opisana u duhu ovog pogleda na život slijedećim riječima:

»Prijenos posebne vrste, bez veze sa svetim knjigama,
nezavisan od riječi i slova:
Uputiti se izravno u dušu čovjeka,
motriti vlastitu prirodu i ostvariti doživljaj *buddhe*.«

Tako se u »neposrednom djelu«, u »eksperimentiranju bez razmišljanja« Nâgârgjunina dijalektika ništavila prevodi ovdje u izraz voluntarističkog iracionalizma.

Napomenuli smo, međutim, da je ovakvo eksperimentiranje posljednji stadij dugogodišnjeg razmišljanja i proučavanja jednog problema, oko kojeg se postepeno usredotočio životni

smisao učenika. S tim kritičnim pitanjem on konačno dolazi pred učitelja *zena*, kao što se vidi i iz navedenih primjera, a učitelj reagira na to iz posve druge iracionalne dubine svijesti. Često puta odbija učenika na surov način, često ga puta prividno zanemaruje godinama i decenijima, ograničujući djelatnost učenikovu, na primjer, na mljevenje riže ili cijepanje drva. Gdjekad učitelj na izvorno pitanje učenika odgovara istančanom ironijom i na taj mu način pokušava dati *koan*, koji sadrži dublji skriveni smisao:

Učitelj je *Le-T'an* upitao novog učenika *Ling-T'ao:*

»Koje ti je bilo ranije zanimanje?«

»Čuvao sam krave.«

»Kako ti čuvaš krave?«

»Izađem s njima rano ujutro na pašu, a vraćam se u sumrak.«

»Tvoje je neznanje divno!«

Ova je primjedba izazvala *satori* kod Ling-T'aoa, koji je svoj doživljaj kasnije izrazio u stihovima:

»Bacio sam pastirski konop i postao beskućnik...
Ako me pitate: „Zašto je prvi patrijarh došao sa Zapada?",
ja ću sa štapom preko ramena glasno zapjevati: tra-la-la!«

Po moralnoj se pripremi i prethodnoj koncentraciji učenik *zena* razlikuje bitno od kritičkih stanja, čiji prototip u suvremenoj psihoanalizi ili umjetnosti predstavlja, možda, nosilac radnje Gideova *»acte gratuit«*, iako se u oba slučaja redovno radi o simptomima »kulturne preopterećenosti«.

»Meditacijska škola« *(č'an)* nije bila jedini ni prvi oblik u kojem se je budizam širio i prilagođavao prilikama u Kini. Niz drugih škola, uglavnom mahâyânističkih, razlikovalo se međusobno uglavnom po osnovnom spisu *(sûtra)*, od kojeg je polazila njihova indijska tradicija. Ti se spisi najčešće pripisuju pojedinom velikom indijskom mahâyânističkom filozofu, kao što su Ašvaghoša, Asanga, Vasubandhu i t. d., ili njihovim školama. Jedna od najjačih škola, koja se kao i *zen* održala do naših dana, jest t. zv. »škola iz gorja T'ien-t'ai«, u kojoj je mnogo jače izražen vjerski moment. Njeno je osnovno djelo »Sûtra o lotosovu cvijetu plemenite nauke« *(Saddharma pun-*

darîka sûtra), koja spada među najranije prevedene budističke knjige u Evropi.[41] Među ta djela, napisana u t. zv. »hibridnom« sanskritu, koji je u najnovije vrijeme predmet osobito pažljivih naučnih istraživanja,[42] spadaju: *Lankâvatâra-sûtra* i *Vagjracchedika-sûtra*.

U 10. st., u doba propasti dinastije T'ang, dobrim dijelom zbog nesigurnih i promjenljivih političkih prilika, prestaje intenzivni razvoj budističkih škola u Kini. Dijelom dolazi do zamiranja, dijelom do unutarnje stabilizacije, a i do prijenosa kineske kulture uopće, a s njom i budizma, u Japan. Konfucijanizam kao državna religiozno-filozofska nauka doživljava u 11. st. novi procvat, u kojem se osjeća posredni utjecaj nove budističke problematike. Zato ćemo prikaz kineske filozofije završiti s osvrtom na neokonfucijanizam koji datira iz ovih vremena.

7. MATERIJALIZAM

U uvodnom prikazu kulturnopovijesnog razvitka Kine za vrijeme dinastije Čou, osobito razvitka vjerskih predodžbi i kulta, govorili smo o nekim općim uvjetima koji su pogodovali širenju materijalističkih nazora o svijetu.

Najstarijim se materijalističkim filozofom, čije nam je djelo sačuvano, smatra ranije spomenuti *Yang Ču* (gdjekada se naziva Yang Tse, »učitelj Yang«). Pretpostavlja se, da je bio suvremenik Lao Tsea i da u razradi svojih ideja polazi od taoističkih shvaćanja. Zbog toga je njegovo djelo unišlo u književnost kao VII. knjiga djela *Lieh Tsea*, jednog od najranijih sljedbenika Lao Tseovih, koji u mnogim pogledima predstavlja sredinu između taoističkog idealizma i materijalizma.

U filozofiji nam Yang Čua upada u prvom redu u oči njegov pesimizam i individualizam koji se približuje Stirnerovu stavu, s kojim ga gdjekad uspoređuje (Forke). Karakteristično je, da se Yang Ču mora braniti protiv prigovora, da je samoubojstvo logična posljedica njegova stava prema životu i svijetu.

Kod ovog »prvog filozofa individualizma« nalazimo i početni zaokret iz taoizma u teoriju materijalističke kozmologije,

---

[41] E. Burnouf: *Le lotus de la bonne loi*, trad. du sanscrit, Paris, 1852.
[42] Osnovno je naučno djelo o tome: F. Edgerton: *Buddhist hybrid sanskrit grammar and dictionary*, New Haven, 1953.

zaokret karakterističan za većinu kineskih materijalista i senzualista. Ljudskoj individualnosti odgovara »nebo« kao bezlična ili slijepa prirodna sila, koja se očituje u strogoj mehaničkoj zakonitosti, nespojivoj s predodžbama o moralnom determinizmu, opisanim u »Yi-kingu«.

Na ovu razliku prirodnog i magijskog determinizma upozoravao je osobito kasniji materijalistički filozof *Hsün Tse* (310.—230. pr. n. e.), koji je razradio prvenstveno fizičku i kozmološku stranu materijalističke teorije. Hsün kao i ostali materijalistički filozofi interpretira *tao* kao praelement u obliku kozmičkog »fluida«. Budući da se kineska filozofija u traženju praelementa zaustavila na toj predodžbi svemirskog »toka«, kojoj odgovara jedino potpuno apstraktna interpretacija *taoa* kao idealne zakonitosti (usp. kozmološki odlomak Čuang Tsea u hrestomatiji), ne bi bilo uputno općeusvojeni »fluidni« oblik praelementa prevoditi jednostavno kao »tekućina«.

Interpretirajući *tao* kao bezličnu svemirsku snagu prirode, Hsün Tse ne negira u tom pojmu idealni ili duhovni aspekt zakonitosti. U svojoj moralnoj nauci, za razliku od Mencijeva naivnog optimizma, smatra da je ljudska priroda u osnovi zla, a vrlina je plod kulture. Oba ova obilježja približuju ga znatno konfucijevskim gledištima kasnijih, pa i modernih vremena, tako da njegova nauka predstavlja alternativu za Mencijevu teoriju, pružajući širi okvir za razradu moralnih i prirodoznanstvenih ideja.

Kasniji konfucijevci dinastije Sung (osobito Ču Hsi) razrađuju ove komponente klasične kineske kozmologije u dualističkom smislu, na način koji nas mnogo podsjeća na »kvalificiranost« istovremene indijske *bhedâbheda* i *višištâdvaita* filozofije. (Vidi prikaz Râmânugjine filozofije u I. knjizi.)

Za prirodoznanstvene predodžbe i mogućnosti svog vremena karakteristična su osobito shvaćanja kasnijeg materijalističkog filozofa *Wang Č'ung* (27.—97. g. n. e.), od kojeg nam je sačuvano djelo »*Lun-hêng*«. Iako mogućnosti materijalističkog tumačenja pojava nastoji da iskoristi do krajnosti, teorija fluida dovodi i njega konačno do zaključka da postoje duhovi i fantomi, ne kao bića viših, nego nižih nepotpunih kvaliteta. Takve su krnje tvorevine životnog fluida proizvod neuravnoteženosti dvaju osnovnih prirodnih snaga, aktivne i pasivne, *yang* i *yin:*

»Ako je sunčani fluid snažan, ali nije spojen s *yinom*, onda može izazvati samo pojavu, ali ne tijelo. Takva pojava ima samo životnu snagu bez kosti i mesa, pa nema određenih granica, nego se pojavljuje, a zatim brzo iščezne.«

»Fluid vatre može plamsati ili tinjati. Isto su tako fantomi čas vidljivi, čas nevidljivi.«

Fantomi su prema tome tvorevine suviška *yang*-fluida. — Tu se približujemo ponovno shvaćanjima indijskog psihološkog materijalizma, na koja smo naišli, na pr., u teoriji mjesečevih mijena kao posljedice plime i oseke božanskoga soka u sublunarnom svijetu.

Wang Č'ung shvaća fluidni praelement također s taoističkim atributima: »miran, tih, bez želja, nedjelatan«. Prema ovoj materijalističkoj teoriji kao i prema ostalima, istančanost ili grubost karaktera zavisi od »mehaničkog« priliva fluida zvijezda, koji može biti bolji ili lošiji, već prema konstelaciji. Ču Hsi je kasnije u svojoj geocentričnoj teoriji neba dao i potanje tumačenje prirodnog postanka svih ovih pojava.

Kod materijaliste *Fei Ku* (3. st. n. e.), kojega smo kao posljednjeg uvrstili u našu hrestomatiju, vidi se, kako se materijalistička misao u svom razvoju, usprkos nedostacima iskustvenih podataka, sve više osamostaljuje i udaljuje od taoističkih pretpostavki.

Ipak, među tekstovima, koji su nam pristupačni, tek u doba dinastije Sung, kod Ču Hsija, nalazimo neke ozbiljne osnove prirodoznanstvenog mišljenja, koje polazi od promatranja i uspoređivanja prirodnih pojava u pojedinostima.

8. NEOKONFUCIJANIZAM I FILOZOFIJA NOVIJEG VREMENA

Za vladavine dinastije Sung, u 12. stoljeću, dolazi do rascjepa carstva. Sjeverni je dio države, do rijeke Jang-tse došao pod vlast granične države Čin, dok je dinastija Sung vladala dalje samo južnim dijelom do potkraj 13. stoljeća, kad je mongolska invazija ponovno ujedinila carstvo.

Politički je vlada dinastije Sung bila slaba i nestabilna. Ipak se 11. i 12. stoljeće označuju kao doba novog procvata nacionalne konfucijevske filozofije. To je razdoblje »petorice

filozofa« *(Čou Tön-i, Č'eng Hao, Č'eng I, Čang Tsai* i *Ču Hsi)*. Ne samo filozofija, nego i umjetnost, osobito slikarstvo razdoblja Sung znači prekretnicu i početak novoga doba. Nezavisno od unutrašnje slabosti, osjeća se utjecaj proširenih i povećanih ekonomskih odnosa s vanjskim svijetom. U nauci se spomenutih filozofa i ostalih predstavnika kineske misli toga vremena osjeća i razračunavanje s idejnim blagom drugih zemalja, osobito Indije, u prvom redu s neposrednim budističkim utjecajima, a izvan toga i s idejama koje nisu tipične za budizam. Važno je spomenuti, da se u ovo vrijeme mijenja i shvaćanje o državnom uređenju. Značajnu socijalno-političku reformu na dvoru Šen Tsunga provodi u drugoj polovici 11. stoljeća *Wang An-ši*. Prema njegovu planu, koji je kao ministar provodio i u praksi, država treba da regulira privredni život naroda na području cijena poljoprivrednih dobara sudjelovanjem u trgovini; kreditima na račun žetve, da bi olakšala bolje obrađivanje zemlje; općom vojnom obavezom; uvođenjem poreza mjesto kuluka; proporcionalnim porezom na imanje; uspostavom službenih tržišta, gdje država treba da ima monopol nad cijenama.

»Osnovna ideja, koja nosi sve te reforme, očito je bio državni socijalizam, koji je trebao da ravnomjerno rasporedi terete na sve slojeve društva.«[43]

Na području spekulativne filozofije, spomenuti se filozofi, osobito prvi među njima, vraćaju na prastare formule knjige »Yi-king«, pa traže novi smisao prvobitnih odnosa dualističkih pojmova *yin* i *yang*, njihovog porijekla u *tao*, ili odnosa moralne zakonitosti — *li* — prema prirodnoj. Pri tome žele da razjasne dinamički princip u prirodnom i povijesnom zbivanju odnosom suprotnosti i da to zbivanje shvate na osnovu genetičkog razvoja. U konfucijevskim se krugovima raspravlja pitanje o prirodnim osnovima morala, a u neotaoističkim problem prostorno-vremenskog dualizma. Tendencije se filozofa ovoga razdoblja mogu rezimirati ovim riječima:

»Egzistencija se izvodi iz jedinstvenog praprincipa, a uz to se pokušava razumjeti prirodu i moral na osnovu unutra-

---

[43] Hackmann, o. c., 314.

šnje povezanosti i razvojnog toka. U tom nastojanju nalazi Sung-filozofija svoj smisao.«[44]

Prijelaz od ovakvih stanovišta na probleme razdoblja Ming i modernog vremena ne znači bitnu teškoću. Ipak se u kasnijim vremenima osjeća ponovno zamiranje i vraćanje na tradicionalni komentarski formalizam.

ČU HSI

Ču Hsi (1131—1200), posljednji od spomenutih pet filozofa, postavlja problem filozofskog dualizma u novim terminima, koji pokazuju traženje novog, monističkog rješenja. Poglavlja njegovog djela, koja se bave tim problemom, nose naslov: »*Li č'i*«.

Termin *č'i* znači »dah«, »fluid« ili »paru«. U Ču Hsijevu sistemu taj termin označava tvarnu komponentu svijeta, a istovremeno i energetsku, kao nerazdvojivu. Psihološki je materijalizam, vezan za pojam duše kao profinjenog tijela izgrađenog od fluida *č'i* postao u međuvremenu osnovom taoističke magije u popularnoj religiji. Polaritet *li* — *č'i* nije prema tome ovdje suprotnost materije i energije ili duše. *Li* je regulativni zakon svijeta u smislu univerzalne moralne volje ili uma. Taj pojam nadilazi sada svoje osnovno empirijsko značenje, koje je imao kod Konfucija, ali se ne uzdiže ni do bezlične zakonitosti *taoa*, u kojoj moralno i prirodno zbivanje nije još raščlanjeno. Ču Hsijev se *li* nalazi na pola puta i postaje nosilac svijesti o polarnosti unutar svjetskog zbivanja.

Li je nosilac četiriju moralnih snaga: ljubavi, pravednosti, poštovanja i uvida. Kao moralna snaga u kozmosu, *li* je *vrijednosno* nadređen *č'iju*, pa i *taou* kao općem kozmičkom zakonu, koji se također spominje uz *li*. Taj odnos vrijednosne nadređenosti ne smijemo, međutim, shvatiti u ontološkom i vremenskom smislu:

»*Li* se nikada ne pojavljuje nezavisno od *č'i*. Ipak, *li* je bestjelesno, a *č'i* tjelesno. Sa stanovišta, da je nešto podvrgnuto ili nepodvrgnuto tjelesnosti, može se pitati, da li je jedno više, a drugo niže.«

---

[44] Id., str. 320.

Li ne smijemo shvatiti kao volju nekog personificiranog božanstva. Ni kineska religija takvo vrhovno božanstvo ne poznaje.

Ču Hsi razlučuje svoj pojam *li* i od pojma neba kao božanskog svebića *(t'ai. či)*. Na *t'a* i *či* gleda prvenstveno kao na praizvor svemirskog »fluida« i njegovih pokretnih snaga *yang* i *yin:*

»*T'ai či* nije odvojeno, pojedinačno biće. Ono je i *yin* i *yang;* ono je i u *yinu* i u *yangu*. Ono je i petovrsnost elemenata i pet vrsta elemenata. Ono je i cjelina bića i u cjelini bića.«

Ču Hsi nastoji da sve dualističke odnose među principima svede na odnose pojavne ili vrijednosne relativnosti. Pritom je uvijek tendencija k dijalektičkom i monističkom mišljenju, iako monistički stav nije sistematski do kraja proveden. To se osjeća jednako u vjerskim kao i u prirodoznanstvenim pitanjima:

»Pogrešno je reći, kako se to danas običava, da je nebo netko tko sudi o grijesima i zlodjelima ljudi, ali je isto tako pogrešno reći, da ne postoji nikakav regulator.«

»Iskonski su nebo i zemlja bili samo fluid u oblicima *yang* i *yin*.«

U filozofiji je prirode *yang* kozmički fluid *(č'i)* u pokretu, a *yin* je taj fluid u stanju mirovanja. Ova su dva stanja samo pojavne strane »nečega« (stvari o sebi) na čemu se te pojave zbivaju. Izvan tih dvaju suprotnih modaliteta pojavna tvar ne postoji. Njena dva fluidna stanja stalno prelaze jedno u drugo, jedno drugo pretpostavlja, jedno se bez drugog ne da zamisliti. Proces zbivanja naziva se *yi* — mijena. Iz takvog odnosa *yanga* i *yina* nastaje sedimentacijom pet klasičnih tvarnih elemenata. Tehnički je naziv tog procesa *hsing* — zbivanje ili djelovanje. Tu svoju teoriju evolucije, koja se intelektualno još potpuno ne izdvaja iz mitoloških kategorija Yi-kinga. Ču Hsi često potkrepljuje zanimljivim prirodoznanstvenim opažanjima i proračunima. (Vidi hrestomatijski prilog.)

Tako na osnovu izračunavanja planetarnih kretanja dolazi do teorije o »velikoj godini« svijeta *(ta sui)*, koja traje 129.600 običnih godina, a podsjeća nas na indijsku teoriju o razdobljima svjetskog zbivanja *(kalpa)*. Pritom polazi od matematske pretpostavke, da se Sunce kreće dnevno 365°, a nebeska sfera 366°, dok Mjesec zaostaje dnevno 13° za nebeskom sferom. Nakon 365 dana susreću se Sunce i nebeska sfera na polaznoj točki, dok se Mjesec i nebeska sfera susreću svakih $\frac{365}{13} = 28$ dana. U hrestomatijskom je dijelu uključen originalni prikaz njegove teorije gravitacije.

U etici Ču Hsi produbljuje Mencijevu teoriju o prirodnoj dobroti ljudskog bića na taj način, da je povezuje s općom teorijom instinkta. Četiri su spomenute klasične vrline zajedničke svim živim bicima, prvenstveno životinjama, a u kozmičkom zbivanju odgovaraju im četiri u biti identične pokretne snage:

Yuen — životni nagon, odgovara moralnoj vrlini ljubavi prema bližnjemu.

Heng — ljepota, odgovara vrlini poštovanja i čovječnosti.

Li — kao najširi prirodni nagon označava korist, koja odgovara vrlini pravednosti.

Čeng — suzdržljivost, odgovara vrlini uvida i uviđavnosti.

Urođena vrlina čovjekova, koja se očituje u obliku četiriju osnovnih moralnih kategorija, ukorijenjena je u prirodnoj sposobnosti moralnog rasuđivanja, koja nas konačno dovodi do spoznaje vrhovnog moralnog zakona *li*. Po svojoj empiričkoj prirodi, nasuprot tome, čovjek se ne može smatrati neposredno dobrim. Materija je etički indiferentna. Vidjeli smo, da je *li* samo vrijednosno nadređen *č'iju*. Po svojoj materijalnoj prirodi čovjek nije zao nego moralno indiferentan. Odatle nastaju prepreke i smetnje razvitku moralne prirode, koje je potrebno prevladavati moralnom snagom. S toga stanovišta Ču Hsi kritizira i odbija apsolutni determinizam.

Četiri osnovne vrline ne stoje samo u određenom apriornom odnosu s prirodom uopće, nego i u ljudskoj prirodi nalaze odgovarajuće sklonosti, koje im omogućavaju razvoj i osvještenje:

Ljubavi prema bližnjemu odgovara brižljivost.
Pravednosti odgovara savjesnost.
Poštovanju odgovara sviđanje (simpatija).
Uvidu odgovara moralno razumijevanje.

Za Ču Hsija je poznato, da je u svom filozofskom razvoju bio dosta vremena pod snažnim budističkim utjecajem, a zatim se vratio na konfucijanizam, u kojem je našao zadovoljenje svojih konkretnih moralno-političkih i prirodoznanstveno-eksperimentalnih težnji, koje su kineskom duhu uopće svojstvenije od indijske metafizike. Ipak je indijski pečat ostao neosporno jasan ne samo u nizu pojedinačnih elemenata, nego i u jednoj općoj tendenciji, koja se približava fenomenološkom gledanju na pojave života i traženju kritičkog osnova teorijama o objektivnom zbivanju u subjektivnim kategorijama uma. Gledajući iz perspektive tih utjecaja, nije slučajno, da je uspio da definira baš onaj oblik umne djelatnosti, koji odgovara Kantovoj »moći rasuđivanja« *(Urteilskraft)*. Promatrana sa strane kineskih klasičnih tradicija, karakteristična je određena srodnost s Leibnizovom pretkritičkom problematikom na moralnom području.

ŠKOLE *HU* I *SU*

U daljoj razradi te problematike, karakteristični su kritički stavovi prema Ču Hsiju i s konfucijevske i s taoističke strane. U prvu grupu spada *škola Hu*, prema čijoj je nauci neodrživa pretpostavka o iskonskoj dobroti ljudske prirode. Pojmovi su dobra i zla relativni, a iskonska se priroda čovjekova mora promatrati kao nezavisna od dijalektičkog relativizma, koji je plod intelektualnog razvoja. *Škola Su* je koncentrirala svoju pažnju na moralni problem. Ljudska priroda u odnosu prema moralnim vrednotama za ove je mislioce također vrijednosno neutralna, ali u posve formalnom smislu. Pod prirodom oni ne shvaćaju drugo nego formalnu strukturu ili »posudu«, u kojoj se ostvaruju moralne vrijednosti. U drugom nekom dualističkom smislu iskonska nezavisnost i neutralnost ljudske prirode i ne postoji.

Taoistička kritika istupa u ovo doba u diskusiji o ontološkom i vrijednosnom dualizmu argumentima koji se mogu promatrati u cjelini preuzetim iz budističkog spoznajnog idealizma. U tom je smislu karakteristično najprije jedno apo-

krifno djelo, čije autor svoj spis pripisuje *Kuan-yin Tseu*, graničnom čuvaru koji je Lao Tsea zaustavio u bijegu i prisilio da napiše »Tao-te king«. Prema ovome djelu, svijet i njegove pojedinačne pojave samo su prividno realni. U biti postoji samo jedinstveni *tao*. Nebo i zemlja su proizvod ljudskog duha. Iza ljudskog govora ne postoji ličnost, kao što ne postoji ni u diplama; ljudske kretnje nisu izraz lične volje, kao što to nije ni kretanje kola ili lađe. Svrhovitost je u svijetu prividna i bezlična. — Ova nauka potpuno odgovara anegdoti o budističkom patrijarhu, koji je kineskom caru razlagao svoju nauku o ništavilu, a na kraju, upitan: »Tko mi sve to tumači?« — odgovori: »Ne znam.«

LU HSIANG-ŠAN (LU ČIN-YÜEN)

Veliki protivnik Ču Hsija s taoističke strane, koji je zahvatio srž spoznajnog problema iz jedne nove točke, bio je *Lu Hsiang-šan (Lu Čin-yüen)*. On polazi od spoznaje subjektiviteta prostora *(yü)* i vremena *(čou)*. Subjektivnu neograničenost prostorne i vremenske protežnosti ljudi prenose na ideju bezgraničnog praosnova egzistencije, čiji bitak Lu negira na osnovu spoznaje o ovoj osnovnoj zabludi ljudskog uma. Zakon koji vlada svemirom. Čuov *li* je zakon »moga srca«, on je moja unutrašnjost okrenuta prema vani. Nadlično jedinstvo uma također ne može da pretpostavi. Postoji međutim pojava »istorodnosti srca« svih velikih mudraca »na sve četiri strane svijeta«. Na tom se *consensusu* osniva Luov antropocentrični sistem objektivne spoznaje. Mudraci u onima, koji ih slušaju ili čitaju, bude unutrašnju suglasnost srca, oni ih podsjećaju na ono što je potencijalno u njima već postojalo.

RAZDOBLJE DINASTIJE MING (14.—17. ST.)

Na vjerskom se području očitovala u ovo doba već duže vremena težnja za ujedinjavanjem triju glavnih vjerskih nauka u Kini: konfucijanizma, taoizma i budizma. U jednom djelu iz 10. st., koje pod naslovom »Nepristrana analiza triju nauka« propagira princip: »Tri vjere, jedna vjera« *(Sankiao-Yikiao)*, čitamo na pr.: »Ne postoje dvije istine, a ni pravednik nema dva duha, kojima ih spoznaje. Istina je bila prije neba i zemlje i ostala je vječna u svim vremenima. Veliki se učitelji mogu roditi u Kini ili u Indiji, na Istoku ili na Zapadu,

ali istina koju doseže čovjek višega duha uvijek je ista... Konfucijanizam odgaja ljude učeći ih poštenju i pravdi. Taoizam naučava čistu i prirodnu spontanost života. Budizam sije u ljudska srca sveopću ljubav i dobročinstvo. Budizam vlada umom, taoizam ličnošću, a konfucijanizam društvenim životom...«

Razlozi su takvog raspoloženja bili mnogobrojni. Kineska religija nije u osnovi teistička. Konfucijanizam je u još mnogo manjoj mjeri od Buddhine nauke sposoban da postane osnovom narodnog vjerovanja. Njegova je funkcija, da prosječnom kineskom intelektualcu *zamijeni* popularnu religiju. Vjerska vlast nije odvojena od državne. Vladar je *formalno* utjelovljenje božanskog principa. Pod tu je vrhovnu vjersku formu lako svesti različita više ili manje vjerska učenja. S druge strane, ta je formalnost i neophodna, osobito za vjerske i filozofske nauke koje dolaze izvana i koje su u osnovi dobrim dijelom strane kineskom duhu. Povijesno je do zbližavanja budizma i taoizma dolazilo i odozgo, na dvorovima vladara i velikaša, gdje su se sakupljali učenjaci sa svih strana, iznosili svoju nauku, prilagođavali je praktičnim potrebama vremena i nalazili zaštitu za sebe i svoje sljedbenike. Budizam je mogao da produbi filozofski mnoge crte primitivnog taoističkog vjerovanja, da se upusti u analizu mnogih pitanja, za čiji odgovor konfucijanizam ne sadržava ni principijelnu osnovu, pa da tako izazove interes za svoje teze u učenim kineskim krugovima, a i njihovu pozitivnu i negativnu reakciju. Tako se i ovdje kao i u mediteranskoj kulturi istoga vremena nalazimo pred pojavama kulturnog sinkretizma, koji prevladava duhom vremena. Među mnogim imenima, koja su se istakla na području zbližavanja i uspoređivanja raznorodnih duhovnih tendencija, većinu predstavljaju ljudi, čija je »sinteza« zahvaljivala uspjeh i popularnost socijalnom položaju i kulturnoj funkciji autora. Među malim brojem onih, koji su zašli u dubine problema, dovoljno je da primjera radi obradimo jednoga od filozofa iz kasnijeg vremena dinastije Ming.

WANG YANG-MING

To je *Wang Yang-ming (Wang Šou-jên)*, na prijelazu iz 15. u 16. st. Ideološki mu je razvoj bio sličan kao Ču Hsijev, a sigurno i mnogih drugih intelektualaca ovog razdoblja. U mla-

dosti je bio taoista i budista, što je prema konfucijanizmu značilo biti pod utjecajem ekstremističkih ideja. Kasnije, u tridesetim godinama, osjetio je u toj metafizici udaljenost od prirodnog života i približio se problematici konfucijevske filozofije. U isto se vrijeme pokolebala i njegova politička karijera zbog intriga na dvoru.

Wang je iz svoga prvog razdoblja zadržao određeni fenomenološki stav prema problemima svijeta i života. Krajnji osnov svake spoznaje ostaje i za njega u nutarnjoj strukturi ili »prirodi« čovjeka, koja osvjetljava i oblikuje vanjski svijet. Ču Hsijeva je filozofija uživala u to doba službeni ugled, bila je obligatni predmet državnih ispita, a to je u Wangovim očima bilo isto što i mrtvilo i ukočenost. Njegov se unutarnji obrat očitovao nasuprot tome u spoznaji, da je njegova »vlastita priroda dovoljna za spoznaju« evidencije. Time je prvenstveno htio da izrazi svoju negaciju autoriteta. Polazeći odatle, došao je do zaključka, da klasična djela Konfucija i Mencija daju pravo njegovom vlastitom stavu.

Bit stvari, koja je iza pojava, jedinstvena i evidentna, nazivao je »prirodom«.

»Postoji samo jedna priroda i ništa više . . kao što je pojedini čovjek u odnosu na svog oca sin, a u odnosu prema drugima nešto drugo do u beskonačnost a pri svemu tome ostaje jedan te isti čovjek. Zato treba sav svoj napor usmjeriti na vlastitu prirodu. Tko potpuno razumije smisao te riječi, taj može da shvati i mnoštvo izražaja, u kojima se očituje *li*.«

»Nebo i zemlja su ista tvorevina kao i ja, duhovi i božanska bića pripadaju skupa sa mnom u opće jedinstvo.«

»Kad se smisao usmjeri na to, da služi roditeljima, onda je to služenje predmet. Kad se usmjeri na upravljanje narodom, onda je to upravljanje predmet . . . Gdje god se misao usmjeri prema nečemu, nastaje predmet. Gdje god postoji određena misao, tamo postoji i određeni predmet. Gdje ne postoji misao ne postoji ni predmet. Zar onda ne proizlaze predmeti iz mišljenja?«

Taj spoznajni idealizam, koji proizlazi iz intuitivne evidencije (*liang či* — »prastav«), Wang dovodi u sklad s moralnim principima konfucijanizma. — Mencijevski problem odnosa dobra i zla u ljudskoj prirodi rješava tako, da su dobro i zlo

samo relativni, a razlika među njima nije radikalna ni principijelna, te zavisi od svrhe kojoj dobra ili zla nakana služi. Dobro i zlo nisu kvalitete stvari, nego kvalitete suda.

»Tamo gdje ne postoji uzbuđenje strasti, ne postoji ni dobro ni zlo. Takvo se stanje naziva najvećim dobrom.«

U tom smislu kaže Wang: »Priroda je najveće dobro.« — Cilj je filozofije naći i ostvariti svoju vlastitu bitnu prirodu. Zato »mišljenje i djelovanje moraju postati identični«.

»Ništa ne spoznajemo bez djelovanja. Spoznaja bez djelatnosti nije još prava spoznaja.«

Ovim stavom smatra Wang, da je došao do pravog smisla konfucijanizma i da je istovremeno iz idealističkih pretpostavki prevladao taoizam. U konfucijanizmu nalazi sada toliku dubinu, da izražava žaljenje, što je »trideset godina tratio svoju snagu na proučavanje budizma«.

U svom je daljem razvoju konfucijevska filozofija slijedila pretežno smjerove koje su odredili Ču Hsi i Wang Yang-ming. Razumljiv je i utjecaj drugih manjih škola koje smo spomenuli, a koje se dijelom nadovezuju na nauku preteča iz velikih klasičnih vremena. Tako se, na primjer, nauka škole Hu vraća na stav Kao Tsea u polemici protiv Mencija.

Wang Yang-mingova filozofija zahvaljuje jačanje svog utjecaja i ugleda, ne samo u Kini nego i u Japanu, kako ćemo vidjeti u slijedećem dijelu, prvenstveno okolnosti, da potiče samostalnu djelatnost duha u opažanju i razmišljanju više nego Ču Hsijev sistem, osobito u kasnijoj skolastičkoj razradi, kada Ču Hsi postaje službeni filozof za državne ispite, a njegova se misao konformira s prastarim normama i dogmama Yang-Yin dijalektike.

Taoizam se vrlo rano degenerirao u alkemističko praznovjerje, koje je u Srednjem vijeku doživjelo svoj vrhunac, a time i svoj raspad zbog nedostatka ozbiljnih moralnih i socijalnih normi. Ukoliko su filozofi kao Lu Hsiang-šan uspjeli da se oslobode tih nedostataka i zastarjelih vjerskih pretpostavki, pa da se približe duhovnoj visini Čuang Tsea, njihova je filozofija nailazila na odjek iz sličnih razloga kao i Wang Yang-mingova, kao protuteža dogmatskoj ustaljenosti konfucijevskih normi i poticaj slobodnijem mišljenju.

Uza sve to, ovi kasniji sistemi nisu sadržali u bitnim dijelovima dovoljno originalnih klica za dalji razvoj. Predodžbeni je svijet Yi-kinga kočio oduvijek osobito razvoj prirodoznanstvenog mišljenja, a kad su se i pojavili pokušaji samostalnog promatranja prirode, kao kod Ču Hsija, nisu imali uvjeta da prodru kroz neplodni sloj tradicija.

OD DINASTIJE TS'ING DO DANAS

S promjenom su se dinastija u Kini redovno mijenjali i državni filozofi, čiji je sistem postajao standard činovničkih ispita. Dolazak je Ts'ing (Mandžu) dinastije pogodovao, krajem 17. i početkom 18. stoljeća, u prvom redu kritičarima Sung filozofije, među kojima se ističu Yen Jo-ču i Mao Č'i-ling napadajima na Ču Hsija. U pozitivnom je smislu karakteristično za to doba s jedne strane širenje utjecaja Wang Yang-minga kao neortodoksnog mislioca, a s druge pokušaji da se nađe sinteza ove nove struje sa starijim Sung konfucijanizmom, a u krajnjoj liniji i s Ču Hsijem.

Takav razvoj događaja u 18. i 19. stoljeću nije davao niizdaleka toliko poticaja iznošenju ni usvajanju novih misli kao u Japanu, gdje su se ojačali najprije noviji kineski utjecaji, a zatim evropski. Zbog tih okolnosti ni evropski stručnjaci početkom 20. st. nisu posvećivali mnogo pažnje novijoj kineskoj filozofiji. Nakon Prvog svjetskog rata nastojali su kineski učenjaci da donekle popune tu prazninu i da aktualiziraju pozitivne dijelove svoje klasične misli, osobito na moralno-socijalnom području. U tom je smislu važno djelo Čao Lan-p'inga o povijesti kineske filozofije (u tri knjige na kineskom, Šanghaj, 1925.).

O najnovijoj kineskoj filozofiji, koja se razvila u toku revolucionarnih zbivanja od pada dinastije Ts'ing (Mandžu) do danas, nemamo također dovoljno određenih podataka. Kineski suvremeni stručnjaci u zemlji i inozemstvu, među kojima je danas najpoznatiji u svijetu Lin Yutang, nastoje da nam daju novije i šire interpretacije izvorne kineske misli i njenih glavnih klasičnih predstavnika, a i usporedbe s modernom zapadnom filozofijom. Tendencije, čiji smo razvoj mogli pratiti od razdoblja Sung do Ts'ing (krajem našeg Srednjeg i početkom Novog vijeka), nezavisno od sadržaja pojedinih nauka koje se tada afirmiraju, pokazuju neka opća razvojna obilježja, koja

se nesumnjivo zapažaju i u najnovije vrijeme. Već kod Sung filozofa, a pogotovu kasnije, očita je težnja da se usavršeniji kritički stavovi primijene na izvornu nacionalnu problematiku, čiji su osnovni raspon odredili još Lao Tse i Konfucije. Budizam je pridonio razvoju kritičkog produbljivanja spoznaje, ukoliko je izvana unio nove elemente u filozofsku raspravu kineskih mudraca. No, rezultati njegovih utjecaja na kasnije kineske filozofe pokazuju jasne granice, preko kojih kineski mislioci ne prelaze u metafizičkoj apstrakciji i od kojih se vraćaju natrag na svoje moralno-socijalne probleme. Ma da se logički problemi i u kineskoj filozofiji pojavljuju već prije Lao Tsea i Konfucija, a spoznajni formalizam ostaje njeno trajno obilježje, pa čak i konzervativna kočnica u socijalnoj filozofiji, osobito kod konfucijevaca, ipak zdravi empirijski smisao ostaje u središtu problematike, a oni koji se odatle udaljuju po Lao Tseovu uzoru prema daljim metafizičkim područjima, neminovno se vraćaju tom središtu bilo putem racionalne ili iracionalne interpretacije neposrednog životnog iskustva. Apstraktni problemi prodiru u kinesku filozofiju jedino pozivom na takvu intuitivnu evidenciju.

U tom smo smislu na početku prikaza Lao Tsea i Konfucija istakli uz razlike i srodnosti koje ublažavaju njihovu osnovnu suprotnost. Lao Tseov transcendentalizam i odvraćenost od pojavnog zbivanja odvaja se od srodnih pojava kod Indijaca po tome, što ne prelazi u asketizam ni u traženje irelacionalne nirvâne. Zaokret u socijalnu problematiku znatno se je pojačao kod Čuang Tsea, a taoistička filozofija koja nije slijedila taj zaokret, nego je ostala na području religiozne metafizike, spala je na degeneraciju fantazije i tako doživjela propast.

JAPAN

1. OPĆA OBILJEŽJA

»Japanska je istočna kultura intuitivna, sintetska i simbolička po svojoj prirodi — zapadna je kultura naučna, analitička i deskriptivna.« *(Mičiđi Išikava)*

»U arhajskom svijetu sve ima dušu ..., jer je pojedinac još nema.« *(C. G. Jung)*

Gornje se riječi suvremenog japanskog pisca Mičiđi Išikave, među čija djela spada i jedan esej o »Simboličkim elementima japanske kulture«, mogu primijeniti i na kinesku kulturu, koja je po svom konfucijevskom i budističkom utjecaju pružila podlogu razvoju japanske kulture u doba oko 7. st. n. e. Ovo je osim toga jedan od mnogih pokušaja da se definira razlika azijske i evropske filozofije uopće. Ipak, ovako formulirana razlika karakterizira izrazitije razvoj japanskog mišljenja nego smjernice ostalih azijskih kultura — indijske, pa i kineske.

S toga je stanovišta vrijedno poći od razlika u osjenčanju slike svijeta i života, koja je po osnovnoj strukturi jednaka kod Kineza i Japanaca. U pogledu utjecaja Konfucijeve nauke na izgradnju japanske srednjovjekovne države, ističe suvremeni japanski autor *Wakayama* ovu razliku kao bitnu:

»Dok se u središtu kineske konfucijevske etike nalazi dužnost djece prema roditeljima *(ko)* kao korijen svih vrlina, dotle je u Japanu težište nesumnjivo u dužnosti podanika prema vladaru *(ču)*... U Kini je „plemenit" čovjek bio humanistički ideal konfucijevskih književnika intelektualaca, dok u Japanu ideal „plemenitosti" izražava vojni i viteški duh *samurai.*«

Ova se razlika očito osniva na nejednakosti povijesne dubine dviju kultura, a očituje se već u primitivnoj japanskoj

religiji *šinto*. U odnosu prema primitivnim animističkim osnovama te religije, razvijaju se opće panteističke crte na način vrlo blizak kineskim predodžbama. Vidjeli smo, da se razlika kineskog mišljenja od indijskog po praktičnoj usmjerenosti odražava u oskudnosti apstrakcije i u snažnijim mitološkim crtama. Odatle se primitivni animizam razvija u vjerski kult predaka. Panteistički utjecaj djeluje odozgo, počinje da preobražava mitološku sliku svijeta od sfere bogova. U tom smislu djeluje utjecaj budizma. Specifičnost se budizma sastoji u njegovoj analitičkoj metodi apstrakcije. Da bi prevladao tu poteškoću, budizam se Dalekog Istoka koncentrira u svom razvoju na intuitivnu komponentu, s jedne strane u smjeru spomenutog kulturnog simbolizma, a s druge u smjeru potpunog iracionalizma, koji sistematsku analizu zamjenjuje stavom vrijednosne negacije. Te dvije kategorijalne mogućnosti na Dalekom Istoku određuju i smisao dviju osnovnih budističkih škola — hinayâna i mahâyâna. Utjecaji su prve struje slabiji, iako su ne samo u Kini nego i u Japanu barem isto toliko stari kao i nauka drugog budističkog smjera.

Simbolički se smisao kulturnog doživljaja iživljava u Japanu izrazitije u oblicima konfucijevskog utjecaja nego budističkog. Izvorna kineska taoistička protuteža nije u Japanu uopće došla do izražaja. To je lakše shvatiti psihološku podlogu osnovnog kulturnog doživljaja. Japanski se animizam u šintoističkoj tradiciji znatno razlikuje od onoga, što psihologija primitivnog religioznog doživljaja pod tim razvojnim oblikom obično pretpostavlja.

Primitivna je japanska religija jedan od mnogih oblika Sunčevog mita. Pritom je uočljiv nedostatak negativnih elemenata tame i zla nasuprot udivljenju pred svjetlošću i čistoćom. Kult čistoće razvija se do asketskih razmjera, no njemu nasuprot ne postoji jasan pojam zla. Izvor religioznog odnosa prema prirodi čini se da nije bila strava, nego udivljenje i oduševljenje za »rajsku zemlju« Japan *(šinkoku, kami no kuni)*. Razloge tom oduševljenju, iz kojeg se religija razvija kao prvobitni, mitski oblik patriotizma, treba tražiti u pretpostavkama povijesti Japana. Te se pretpostavke, nažalost, gube u magli. Polazeći od njihovih efekata u relativno kasnim razdobljima, na koje ćemo se u nastavku osvrnuti, nauka se nalazi pred ovakvim problemom:

»Za onoga tko proučava ranu povijest Japana, ništa nije teže nego razlučiti najstarije elemente religije od kasnijih primjesa, pridošlih pod utjecajem političkih ideja, koji je toliko očevidan kod redaktora kronika, iz kojih moramo da crpimo vjerodostojne podatke.«[1]

2. POVIJESNI PODACI

Kronike, koje se spominju u prethodnom citatu, jesu dva najranija djela o japanskoj povijesti, *Kodjiki* i *Nihongi*, napisana početkom 8. st. n. e., pošto je kineska kultura, a s njom i kinesko pismo, prodrla u Japan. U to je doba japanska država sa središtem u pokrajini *Yamato* još u formiranju. Tendencija je ovih dviju kronika, da dokažu povijesnu opravdanost vrhovne vlasti Yamato vladara. Prema tim kronikama osnivač je Japanskog carstva bio vladar *Djimmu*, ustoličen u Yamatu 11. veljače 660. g. pr. n. e.

U kineskim se kronikama nalaze prve vijesti o Japanu i Japancima u 3. st. pr. n. e. Pouzdane vijesti potječu tek iz vremena »gigantske eksplozije snaga kineske civilizacije« u doba dinastije Han, na prijelazu u našu eru. Kineska je kultura doprla u Japan uglavnom preko Koreje.

Koreja se spominje u kineskim kronikama prvi puta 1122. g. pr. n. e. Tada ju je navodno vladar Wu, osnivač dinastije Čou, dao kao leno svom velikašu Či-cu, koji je s nekoliko tisuća Kineza otišao u Sjevernu Koreju i tamo proširio kinesku civilizaciju. Krajem 2. st. pr. n. e. podijeljena je sjeverna polovica Koreje, kojom su vladali Kinezi, na četiri provincije s redovnom kineskom administracijom. Središte dijela Koreje, koji su držali Kinezi u doba dinastije Han, bio je grad *Kōkuli*. Potkraj je dinastije Han kineski utjecaj oslabio, tako da u 3. i 4. st. n. e. Kōkuli postaje samostalna država, koja se bori za prevlast sa dvije južnokorejske države, *Paikče* i *Silla*. U prvim su stoljećima naše ere odnosi između Japana i južnokorejskih država vrlo živi, a postoje i mnoga politička upletanja i ratovi. Japanci općenito podupiru Paikče protiv Sille. Silla je bogata zemlja, čije je stanovništvo po rasi i ratobor-

[1] G. B. Sansom: *Japan, A Short Cultural History*, London, 1946., 2. izd. str. 50.

nosti srodno Japancima. Paikče je, nasuprot tome, bila zemlja snažnijih kulturnih tradicija. Krajem 4. i početkom 5. st. n. e. ovi se dobri odnosi počinju odražavati u slanju kulturnih misija iz Paikče u Japan. Kinesko pismo i klasike donose u to doba dva korejska učenjaka, *Ačiki* i *Wani*, koji uživaju ugled u službenim krugovima dvora u Yamato. Veze s Kinom i upotreba kineskog jezika u tim odnosima postoje i ranije u Japanu, no u ovo doba kineski pismeni jezik biva službeno usvojen. Taj je događaj istovremeno i jedna od najtežih prepreka u razvitku japanske civilizacije, zbog razlika u strukturi jezika, koje onemogućavaju primjenu kineskog pisma na japanski govor. Zato se prva pisana japanska djela pojavljuju tek nekoliko stoljeća nakon službenog uvođenja kineskog pısma, a proces prilagođavanja pisma jeziku traje stoljećima.

Na osnovu se etnoloških i filoloških proučavanja smatra, da je Japan krajem neolitskog doba bio naseljen pretežno stanovnicima uralsko-altajskog porijekla, koji su došli preko Koreje. Vjerojatno je dolazilo i do neposrednog naseljavanja japanskih otoka i s juga, iz postojbine malajske rase, no podaci su o tome mnogo neizvjesniji. U svakom se slučaju Japanci po porijeklu i jeziku bitno razlikuju od Kineza. Japanske su riječi višesložne, za razliku od jednosložnih kineskih. I sintaksa je potpuno drukčija. Zato se pismo prilagođavalo na taj način, da su znakovi za pojedine kineske riječi upotrebljavani u japanskom za označavanje slogova jedne riječi. Otuda je nastala potreba, da se znakovi za slogove pojednostave.

Polazna je točka za jedinstvenu državnu organizaciju i kulturni procvat Japana bila »velika reforma« — *Taikwa*, polovinom 7. st. n e. Uskoro se zatim otvara i prvo japansko sveučilište, čiji su prvi nastavnici Korejci.

U osnovi je razvoja japanske državne organizacije ostala trajno jedna nit Sunčeva mita *šinto* religije, koja daje obilježje kontinuitetu i legalitetu svjetovne vlasti od legendarnog početka carstva 660. g. pr. n. e., pa do restauracije apsolutne monarhije 1868. g. Religiozni je šintoistički moment djelovao i na seobu prijestolnice nakon smrti pojedinih vladara, osobito na razmeđu važnih povijesnih razdoblja. Budući da je »vladarska loza sunčanog božanstva« morala ostati neprekinuta, dok su se za stvarnu vlast oduvijek borili predstavnici moćnih plemena, računaju se razdoblja japanske povijesti s jedne stra-

ne po seobi prijestolnica i sjedišta vlastodržaca-regenata (*šōgun* nakon *taikwa* reforme), a s druge strane po imenima velikaških obitelji, koje su u određenom razdoblju držale regentsku vlast (*bakufu*).

Do taikwa reforme prijestolnica je bila u pokrajini *Yamato*. U 7. st. preseljena je iz središta te pokrajine (*Asuka*) na sjever, u mjesto Nara, gdje je ostala do kraja 8. stoljeća. Tada je preseljena u *Nagaoku*, a uskoro zatim u *Heian* (*Heiankyō*, današnji *Kyōto*). Ova je seoba i heiansko razdoblje u japanskoj povijesti u vezi s usponom porodice *Fuđivara*. Njihova nadmoć u državi traje do potkraj 12. st., a kasnije prelazi na obitelj *Minamoto*, koja svoje sjedište razdvaja od prijestolnice nominalnih vladara u Kyōtu i prenosi ga u mjesto *Kamakura*. Njihova vlast traje do potkraj 14. st. Slijedi obitelj *Ašikaga*, koja se vratila u Kyōto i naselila se u četvrt *Muromači*. Razdoblje od kraja 15. do kraja 16. st., kada propada vlast Ašikaga, naziva se vremenom ratova i nemira, *Sengoku*. Konačno se početkom 17. st. uzdiže na vlast porodica *Tokugawa*, čije je sjedište *Yedo* (Tokio) 1868. posljednji je vojni diktator (*bakufu*) prisiljen, da se odrekne vlasti, a rojalistička stranka uspostavlja apsolutnu monarhiju.

Prije nego što prijeđemo na prikaz šintoističkih mitoloških osnova japanskog pogleda na svijet i njihova utjecaja na povijesna zbivanja, spomenut ćemo glavne objektivne događaje u povijesti Japana, čiji su odraz bile spomenute promjene i razdoblja.

Asuka. — U 6. st. bore se tri plemena za prevlast: Nakatomi, nasljedno pleme dvorskih *šinto* svećenika, Mononobe, vojni zaštitnici dvora, i Soga, čija ekonomska moć u ovo doba naglo raste. Protiv prve dvije konzervativne obitelji *Soga* se bore i pobjeđuju kao pristaše i zaštitnici nove, budističke vjere. Pod njihovim okriljem od polovice 6. st., pa do taikwa reforme vladaju prvi budistički vladari u Japanu. Soge osnivaju u Osaki veliki budistički institut, bolnicu i medicinsku školu. Osaka u slijedećim stoljećima ostaje jedna od najjačih i najvažnijih japanskih utvrda, oko koje se vode borbe, a ujedno je u kasnijim stoljećima i glavna veza s azijskim svijetom i zapadnom trgovinom kad je Japan bio zatvoren prema Zapadu (17.—19. st.).

Nara. — Uz širenje se budizam jača i konfucijevski utjecaj, a s time se u vezi osjeća krajem 7. st. nova šintoistička reakcija protiv stranih nauka. Ipak, opći razvoj djeluje u smjeru povezivanja budizma sa šintoizmom. Posljedica je budističkog utjecaja na moralne običaje, da se svrgnuti vladari ne ubijaju, nego se povlače u samostane ili idu u progonstvo. Samostani na taj način, osobito u slijedećem razdoblju, postaju stjecište kulturnog života i umjetnosti. Vladari, koji su abdicirali, vraćaju se gdjekada natrag na vlast. Posljedica je toga često smjenjivanje vladara, koji postaju igračke regenata.

Heian. — Pod vlašću Fuđiwara razvoj japanskog feudalizma dostiže vrhunac. Feudalni velikaši naglo jačaju. Uz njih se razvija vojnički stalež vitezova *samurai*. Jačanje se feudalnih velikaša odražava i u slijedećem razdoblju, kada regenti Minamoto odvajaju svoj vojni štab od vladarske prijestolnice i prenose ga u novo sjedište.

Kamakura. — Krajem 13. st. Kublajkanovi Mongoli pokušavaju da prodru u Japan. Iako ne uspijevaju da tu ostanu, borbe su teške. Konačno dolazi do rascjepa zemlje na sjevernu i južnu državu i do građanskih ratova.

Muromači. — Za vladavine se Ašikaga građanski rat nastavlja. Dolazi do krize feudalizma, do gladi i epidemija među seljacima i konačno do nove raspodjele feudalnih imanja. Vladarski je dvor osiromašio, a i vlast je *šôguna* oslabila. Usprkos tome, kulturni život, zatvoren u uskom aristokratskom krugu i pod utjecajem iz Kine (razdoblje dinastije Ming) doživljava vrhunac profinjenosti, osobito na umjetničkom području.

Sengoku. — U doba najtežih unutrašnjih kriza, 1542. g. Portugalci stižu u Japan iz svojih indijskih kolonija. Nekoliko godina kasnije dolaze i misionari, a među prvima jezuit *Franjo Ksaverski*. U isto se vrijeme bore u Japanu protiv slabih svjetovnih pretendenata za vlast i pristaše budističke *ikkô* sekte, koja je ojačala u Osaki i izgubila osobine monaškog načina života. Izgledi su ovog tabora bili dobri, jer su mu se pridružili mali osiromašeni plemići i ostale žrtve velikaških ratova. Otuda je nastalo neraspoloženje protiv budizma u vladajućim krugovima. Izuzetak su bile sekte *zen*, čija se nauka nije osnivala ni na kakvoj dogmatskoj predaji, nego na inte-

lektualnoj duhovitosti i oštroumnosti svojih pristaša, pa je tako oko sebe uspjela da prikupi najveći dio *samurai* plemstva i dvorske elite u emigraciji i abdikaciji. — Prirodno je bilo da su *šōguni* i *bakufu* toga vremena u prvi mah lijepo primili kršćanske misionare. Zbog jezičnih je teškoća njihova nauka bila redovno identificirana s nekim srodnim oblicima kulta Buddhe Amitâbhe. Misionarski je rad bio usko povezan s trgovačkim poduzećima. Zbog toga su neki plemići primili novu vjeru i prisilili svoje kmetove, da ih u tome slijede. Ipak je broj sljedbenika ostao neznatan; prema rimskom izvještaju dosegao je 1582. g. vrhunac od 150.000. Jezuitska je nesnošljivost brzo izazvala ogorčenje, te su jezuiti konačno protjerani. To je djelovalo u slijedećem razdoblju, da su donesene odluke o zatvaranju Japana prema inozemstvu.

Yedo. — Pod vladavinom je Tokugava zabranjen u prvoj polovini 17. st. Španjolcima boravak u Japanu, a malo zatim, nakon nekih unutarnjih pobuna, zabranjeno je Japancima putovanje u inozemstvo. Istovremeno su protjerani i Portugalci i svi ostali evropski predstavnici. Jedino su Nizozemci mogli da ostanu u ograničenom području (Nagasaki). Kraj 17. i početak 18. st. bilo je razdoblje naglog brojčanog i ekonomskog jačanja građanske klase i velikog širenja gradova. To se doba naziva *genroku*, doba veselog života i »svijeta koji plovi« na površini vode *(ukiyo)*. Umjetnost se popularizira na svim područjima, a osobito omiljele postaju kazališne predstave *(no)*. Međutim, zatvorenost zemlje i nesređene ekonomske prilike dovode potkraj 18. st. do teških kriza i pobuna. U to doba Amerika i Rusija pokušavaju da prodru u Japan trgovačkim putem, ali bez uspjeha. Tek 1854. Amerika uspije da prisili Japan, da sklopi prvi trgovački ugovor. — 1868. dolazi i do unutrašnje reorganizacije, kojom je dokrajčen srednjovjekovni feudalni sistem u Japanu, a počinje doba naglog industrijskog razvoja i kulturnog utjecaja sa Zapada.

Povijesni problemi, koji su na opisani način u Japanu nalazili svoje specifično rješenje, toliko su složeni, da se iz samih osnovnih činjenica teško može povući neposredni zaključak o njihovu odrazu na duhovni život i razvoj naroda. S obzirom na relativnu kratkoću razvoja civilizacije, Japanci su još više od Kineza ostali neskloni apstraktnom analitičkom mišljenju i pravi su kulturni izraz nalazili u umjetničkim simboličkim

oblicima. Na filozofskom području za taj je izraz karakterističan umjetnički oblik pjesničkog aforizma, kao što je kratka *haiku* strofa od tri retka (5+7+5 slogova). Kultu je aforističke misli, potaknute slikarskom umjetnošću, služila ceremonija pijenja čaja. S umjetničkim se kultom filozofske misli identificira i religiozni kult *zena*.

Pri svemu tome, Japan je svoju duhovnu kulturu primio najprije od Kine u relativno kasnom razdoblju, a u najnovije vrijeme iz Evrope, također bez prethodnog upoznavanja antičkih i renesansnih pretpostavki. Zato se razmatranje filozofskog razvoja japanske misli teško može odvojiti i u sistematskom smislu od interpretacije općih događaja, a osobito od povremenih vanjskih utjecaja koji su određivali povijesni tok razvoja ove zemlje. Zato i imena individualnih mislilaca imaju relativno manju ulogu u intelektualnom razvoju japanske kulture. Već od mitoloških početaka samo su odvojeni i povremeni politički događaji uspijevali da omoguće idejne prodore izvana u japansku prirodnu izolaciju. Ta je rastrganost stoljećima uvjetovala kod Japanaca zavisnost od izvanrednih i neočekivanih utjecaja i lagano povođenje za modom.

3. ŠINTÔ

Riječ *šintô* znači »put bogova«. Pojmu bogova odgovara izraz *kami*, koji bismo mogli najbliže prevesti s našim izrazom »višnji«, jer riječ *kami* znači višu sferu. Ta je viša sfera odraz fizičkog svijeta i prirode, ili obrnuto. U njoj nalaze svoje mjesto sva zemaljska bića, uključujući tu brda, rijeke, cvijeće i t. d., a i poredak s hijerarhijskim stupnjevima odgovara onome u »donjem svijetu«. U tom je pogledu jednostavnost japanskog animizma ekstremna. Šintoizam nije, međutim, jedinstvena kozmološka, moralna i vjerska nauka. U njemu moramo razlikovati razne vidove, a u prvom redu razliku popularne vjere od državnog kulta Sunčeve hijerarhije, u koju spada i vladar, *tennô*. Osnovna je odlika šintoizma uopće siromaštvo u pozitivnoj vjerskoj nauci. Zbog toga se lako prilagođava utjecajima drugih stranih nauka. U početku kineskog utjecaja, sve do vremena kineske dinastije Ming, krajem Srednjeg vijeka, postojala je težnja povezivanja i sintetiziranja s budizmom. Konfucijevski utjecaj, koji je pogodovao više razvoju

političke misli, a time i drugom aspektu šintoizma, djelovao je u drugom smjeru. Od vremena, kad se Japan zatvorio prema vanjskom svijetu, počinje jačati autonomistička tendencija u šintoizmu, koja se temelji na pravilima viteških vrlina feudalnog vremena, nazvanim »put ratnika« — *bušidô*. I sam je naziv *šintô* kasnijeg porijekla, a potječe iz vremena, kad je budizam počeo da potiskuje prvobitni domaći kult Japanaca.

U prikazu ćemo šintoizma razlikovati mitološki sloj, prema opisu sačuvanom u dvjema spomenutim kronikama, *Nihongi* i *Kodjiki*, zatim sloj moralnih predodžbi u ranoj religiji Japanaca, i napokon razdvajanje službenog državnog kulta od popularne religije.

»Kronike počinju s kozmogonijskim mitom, za čije je porijeklo jasno, da je kinesko. Slijedi teogonijski mit, koji je izvanredno sličan polinezijskim legendama o stvaranju svijeta.«[2]

Pošto se kozmos formirao iz kaosa, pojavljuju se u sedmoj generaciji bogova bog *Izanagi* i božica *Izanami*, koji silaze s neba. Izanami rađa japanske otoke, mora, rijeke i ostala prirodna bića. Zatim se tek rađaju božanstva Sunca i Mjeseca, podzemlja, vatre i t. d. Smrt je božice Izanami vezana za japanski orfejski mit. Kad je ona otišla u carstvo tame *(yomi)*, Izanagi je pošao za njom, da je dovede natrag. No kad ju je našao, ona se već počela raspadati, a Izanagi je užasnut pobjegao i tražio da se pročisti u moru.

Djeca su ovih dvaju božanstava bila božica Sunca, *Amaterasu-ômi-Kami* (»veliko božanstvo što obasjava nebo«) i *Susa-no-wo*, kojemu je bilo određeno, da vlada podzemnim svijetom. Nezadovoljan tom odlukom, ovaj je bog dugo vremena lutao nebom i zemljom i činio nasilje. S neba je došao najprije u Koreju, a zatim u Japan, gdje je ostavio mnoštvo potomaka. Konačno je prognan u podzemni svijet. Zemaljskim je svijetom trebao da zavlada unuk božice Sunca *Ninigi-no-Mikoto*. No, u mjestu Izdumo, gdje mu je trebalo biti sjedište, nalazio se najjači od potomaka *Susa-no-wo-a*, *Ônamoči*, koji se nije htio odreći vlasti. Konačno su se sporazumjeli tako, da su podijelili duhovnu i svjetovnu vlast u Japanu, pri čemu je Ônamoči dobio svećenički dio, a legalni nasljednik carsku

---

[2] Sansom, o. c., 22.

svjetovnu vlast. Silazeći na otok Kyūšū, sin je Sunca donio sa sobom tri vladarske insignije Japana — dragulj, mač i ogledalo. — Mjesta su *Izdumo* i *Ise* ostala do danas glavna svetišta Japana.

Postoji, međutim, sumnja, da li je kult božice Sunca, na kojem se osniva starješinstvo vladarske dinastije prema kronikama, izvoran. Po suprotnom je mišljenju stariji bio kult božice hrane. Sigurno je, da je u 6. st. n. e. kult božice Sunca nadvladao. — Vlast je na japanskim otocima bila podijeljena na plemenskoj osnovi. Ona je to ostala i u kasnijim vremenima, kada je vladar, kako smo vidjeli, bio samo forma u rukama najsnažnijeg plemenskog poglavara. Prednost jedinstvenog monarhističkog kulta, kojemu je služila *šintō* religija, bila je u prvom redu zaštita Japana pred opasnošću korejske invazije. Krajnja je pretpostavka šintoističke mitologije, da »vladarska kuća i njeni podanici predstavljaju jednu jedinstvenu veliku obitelj«, prema riječima jednog suvremenog japanskog pisca *(Hiranuma)*. Na tom se obiteljskom osnovu razvija japanski patriotizam feudalnog doba.

Specifičnosti šintoističkog animizma, koje smo ranije spominjali, spadaju u poglavlje o moralno-religijskim predodžbama, koje ćemo razmotriti u slijedećem odsječku. Ipak se prvenstveno iz tih pretpostavki izvodi zaključak, da »usprkos svemu, što se može reći o poštivanju predaka u iskonskom *šintō* kultu, nema sumnje, da je on, kao važan činilac japanskog života, izrastao iz konfucijevske nauke«.[3]

Najraniji oblici religioznog života Japanaca, o kojima imamo podataka, mogu se karakterizirati kao »samonikli panteizam, koji ni u koliko ne oskudijeva gracioznim elementima«, u čijem je obožavanju prirode »pokretna snaga prije udivljeno poštovanje nego strah«, tako da se »mnogo toga što je prijazno i ljupko u životu današnjih Japanaca može izvesti iz onih osjećaja, po kojima su njihovi daleki preci božanstvene vrline pripisivali ne samo snažnim i užasnim pojavama, kao što su sunce, mjesec i oluja, ili korisnima, kao što je lonac na ognjištu, nego i lijepim i prijatnim, kao što su stijene i potoci, stabla i cvijeće. Njihova mitologija sadrži mnogo toga, što je surovo i primitivno, ali je značajno, da u zemlji, koja toliko stradava od potresa, oluje i poplave, ne postoji mit strašnog

[3] O. c., str. 115.

božanstva potresa, a bog se oluje javlja uglavnom u dobronamjernom liku. Možda je ratničkim plemenima iz pustih korejskih krajeva i sjeverne Kine, ili iz neprijatnih sibirskih ravnica, ugodna japanska klima s mnoštvom stabala i cvijeća, s plodnom zemljom i blagom bistrih rijeka, izgledala toliko lijepa i djelovala tako snažno, da je u svijesti naroda stvorila pretežni osjećaj zahvalnosti.«[4] Otuda Japanci svoju zemlju nazivaju nizom pjesničkih imena: »zemlja sjajnih ravnica trstike«, »zemlja svježeg rižinog klasja«. Među božanstvima nalazimo »Kraljevnu rascvalu poput rascvjetanog stabla« i niz drugih, čiji je pjesnički naziv teže prevesti u sažetu obliku. Osobine se i vrline mnoštva takvih božanstava gube, još više nego kod starih Indijaca, u neodređenosti, a ukoliko postoje neki određeniji pojmovi njihovih funkcija, oni potječu iz kineskih i budističkih utjecaja. Zato ta božanstva i nisu prikazana u idolima ili slikama ranih vremena.

Već se među prvim zapažanjima Kineza o japanskoj religiji spominju oblici asketske »suzdržljivosti«. Taj je kult »čistoće« bio nasljedan u nekim porodicama ritualista i liturgista (*Imibe* i *Nakatomi*). Svećenička je kasta bila ipak vrlo malobrojna i nije imala stvarne vlasti.

Za moralne je osobine japanske religioznosti bitan termin *tsumi*, koji se obično prevodi neadekvatnim izrazima »krivda« ili »grijeh«. Izbjegavanje nečistoće, koja je u prvom redu vezana za predodžbu o *tsumi*, jest *imi*, riječ koja se prevodi i kao »tabu«. Nečistoća je najveći grijeh i kriterij po kojem se određuje opseg pojma *tsumi*. Nečista je kuća, u kojoj je netko umro. Zato se za svakog vladara, koji je došao na prijestolje po smrti svog prethodnika, gradio novi dvor. Nečisto je i mjesto, gdje živi trudna žena, gdje se rađa dijete. Nečiste su i rane, bolesti, smrt. Za svećenike, koji se spremaju na vršenje obreda, nečista je i mesna hrana. Taj se kult proširio utjecajem budizma. Pri svemu tome nema jasne razlike između ritualne i moralne nečistoće.

Ritual pročišćenja sadržava najstarije propise japanskog društvenog života. Tu se spominju zlodjela ranjavanja i ubojstva, obeščašćenja leševa, razni oblici incesta i perverznosti, sve ono što izaziva užas i gađenje, pa prema tom kriteriju u

---

[4] O. c., str. 46.

istu kategoriju zla spada i guba, tumori, nedaće od gmizavaca i insekata.

God. 737. n. e. bilo je u Japanu preko 3000 službeno priznatih hramova ili žrtvenih mjesta, od kojih se jedna četvrtina održavala na državni račun. Za razliku od pagode, koja je kao arhitektonski oblik hrama prenijeta u Japan s kineskim utjecajem i budizmom, šintoistički se hram odlikuje potpunom jednostavnošću i skromnošću. To je obična drvena građevina sa slamnim krovom.

U doba, kad Japan ulazi u povijest, u Kini vlada dinastija T'ang (7.—10. st.). Administrativni se oblici te dinastije primjenjuju tada, uz nužne promjene, i u Japanu. Među ustanove te vrste spada i ministarstvo kulta, koje u Japanu postaje vrhovna administrativna vlast. U suvremenom Japanu potpada službeni *šintō* kult pod ministarstvo unutrašnjih poslova. Odvojeno od toga postoje škole ili sekte t. zv. popularnog *šintō (kyoha šintō),* koje su prema podacima iz 1934. g. imale ukupno šesnaest i pol milijuna sljedbenika (prema 41,000.000 budista).

Već nakon provale Mongola, potkraj 13. st., a pogotovu kasnije u doba građanskih ratova i odcjepljivanja od vanjskih utjecaja, ponovno jača *šintō* kult. U 14. i 15. stoljeću iz težnje za ujedinjenjem i učvršćenjem jedinstvene vlasti, povjesničari i filozofski pisci, kao što je bio *Ičiđo Kanera,* teže za povezivanjem šintoističkih, budističkih i konfucijevskih struja na izrazito nacionalističkoj osnovi. Budistički reformator *Ničiren,* u 13. st. provodi nacionalizaciju budizma, služeći se drastičnim napadima protiv onih sekti, koje mu pružaju otpor. Njegovo se glavno djelo zove »Spis o uspostavi poretka i sigurnosti u zemlji«. Njegov je ideal »napredak naroda«. Svojom reformom hoće da »otvori oči Japana, da postane kamen temeljac Japana«. Napadajući neprijateljske sekte kaže na jednom mjestu:

»Velika je šteta, da su posječene glave nedužnih Mongola, dok su s druge strane ostali neoštećeni svećenici sekti ***nembutsu*, *šingon*, *zen*** i ***ritsu***, koji su neprijatelji Japana.«

Za kasnije je opadanje budističkog utjecaja i za promjenljivi odnos snaga prema konfucijanizmu u razvoju filozofskih ideja u Japanu odlučna i preobrazba unutar feudalnog društva, koja se osjeća istovremeno. Razvojem se viteškog staleža

samurai mijenja intelektualna struktura japanske kulture, a time i vrednote, na kojima se ona osniva. Novim osnovom intelektualne, moralne i vjerske kulture postaje *bušidô* (»put ili stav ratnika«).

Kao što je naziv *šintô* nastao relativno kasno, tako je i izraz *bušidô* postao popularan tek u 18. st. U to doba *bušidô* označava principe laičkog morala za razliku od vjerskog.

Moralni se stav vojne kaste srednjovjekovnih vitezova *(samurai)* nazivao u doba našeg kasnog Srednjeg vijeka kodeksom »konjanika i strijelaca«, dok sâm izraz *samurai* označava »onoga koji služi« svome feudalnom gospodaru kao vojnik. Pravila su se viteške dužnosti i požrtvovnosti razvila iz »kućnih zakona« velikih feudalnih obitelji. Svijest je viteške dužnosti *samuraja* vrlo složena i po svojoj moralno-religioznoj pozadini, iako se bitno razlikuje od religiozne svijesti i misije evropskog viteza. *Samuraji* nemaju križarskih pobuda i ne ratuju iz vjerskih motiva. Za njih je bitna odanost gospodaru, koja se njeguje službom od pokoljenja do pokoljenja u jednoj te istoj plemićkoj kući. Polazeći u boj, oni se zaklinju čašću i odanošću svojih predaka. *Samurai* se kao profesionalni vojnik ne smije baviti nikakvim poslom, kojim se stječe novac. Zbog toga se u doba intelektualnog razvoja građanskog društva, osobito počevši od 17. stoljeća, mnogi *samuraji* počinju baviti književnošću i filozofskim razmišljanjem. U to se doba povećava i broj »vitezova lutalaca« *(rônin)*, koji u kasnijem razvoju postaju često neke vrste građanski proletarijat. Imajući na umu ove vanjske okolnosti, možemo shvatiti razne vidove idejnog stava japanskog intelektualca i njegovog razvoja od 13. do 19. st. Tu su bitne dvije kulturnopovijesne pojave, koje smo spominjali: s jedne strane privrženost *zen*-budizmu, a s druge obnova nacionalne ideologije, u kojoj se konfucijevski utjecaji suprotstavljaju budističkima i potiskuju ih. Kad upoznamo popularne oblike japanskog budizma, još ćemo lakše shvatiti, u kojoj mjeri i jedna i druga od ovih kulturnopovijesnih pojava pretpostavljaju natprosječan intelektualni nivo svojih nosilaca.

Sklonost nam prema *zenu* razjašnjava psihološku razliku japanskog i evropskog, kršćanskog viteza. Ako se podsjetimo na kinesku liriku još iz vremena Čou dinastije, koja je odraz svijesti o bezizlaznosti i negativnosti feudalnih ratova, slika će nam duševnog raspoloženja *samuraja* postati još jasnija.

Evo kako o tome piše samurajski literat *Daidođi Yuzan* u 17. st.:

»Najnužnija je i najneophodnija misao *samuraja* misao o smrti... Neka nikada tobom ne ovlada predodžba o dugu životu, da se ne izgubiš u raznim dokolicama i da ti se život ne dokonča u sramoti... Misli o tome, kako je krhka stvar život, osobito život *samuraja.* Tada ćeš svaki dan svoga života promatrati kao posljednji i iskoristiti ga, da ispuniš dužnost.«

Prof. *D. T. Suzuki,* suvremeni stručnjak za *zen,* piše o psihi Japanca s filozofskog gledišta ovako:

»Japanci su naviknuti i odgojeni, da i u vrijeme najveće napetosti događaja nađu trenutak smirenja i odvraćenosti... Može biti, da Japanac nema svoj originalni pogled na život, ali je posve sigurno, da on ima svoj pogled na smrt, koji nam se gdjekada može činiti krajnje radikalan.«

Iz osjećaja se potrebe neposrednog izvršenja dužnosti razvija vjera u mogućnost neznanih i nadindividualnih oblika svijesti, u vrijednost onoga oduševljenja zbog neslućenih unutrašnjih doživljaja, na prekretnicama, gdje se nit individualne svijesti trga ili popušta; razvija se doživljaj, koji se u terminologiji *zena* naziva *satori.*

Intelektualni problem potpuno druge vrste predstavlja veza, koja se u istim vremenima ojačava u odnosu kineskog konfucijanizma i japanske nacionalne religije. Popularizaciju konfucijanizma sprečava nedostatak slične vrste kao i kod *šintô* nauke: i jedna je i druga usmjerena isključivo na praktični interes društvene organizacije i oskudijevaju stavovima prema metafizičkim pitanjima. Iako je konfucijanizam imao »odlučnu važnost za preobrazbu japanske države u ranom Srednjem vijeku, ipak je on procvjetao zapravo tek u 17. stoljeću«[3] zbog intelektualnih okolnosti, na koje smo već upozorili. — Tako konačno *bušidô* postaje nacionalnim nosiocem i izrazom konfucijevske socijalne etike.

Preostaje nam da se osvrnemo na neposredne utjecaje budizma, konfucijanizma i u najnovije vrijeme evropske filozofije u Japanu, te na odjek, koji su pojedini dijelovi tih nauka u raznim vremenima našli u opisanoj sredini.

---

[3] P. Lüth: *Die Japanische Philosophie,* Tübingen, 1944., str. 30.

4. BUDIZAM

Japanski naziv za budizam je *butsu-do*. Uvođenje je budizma, kako smo spomenuli u povijesnom dijelu, bilo vezano za političke okolnosti i borbu plemena, za pobjedu obitelji Soga. Već u 8. st. u proglasu cara *Šômu*, koji budizam uvodi kao državnu vjeru, kaže se:

»Budući da smatramo, da je od svih raznih zakona uzvišena riječ Buddhe najpovoljnija da zaštiti državu, naša je želja . . . «

U istom se proglasu govori i o unapređenju kulta *šintô* bogova.

Najstarijom se budističkom školom, koja se ukorijenila u Japanu još prije razdoblja Nara, smatra škola *sanron*. Njena se nauka osniva na tri spisa, koja je polovinom 7. st. donio iz Koreje neki misionar. Od ta je tri spisa glavni »*Čûron*«, kineski prijevod jednog *Nâgârgjuninog* djela, prenesenog u Kinu početkom 5. st.

U razdoblju se Nara spominje šest budističkih škola u Japanu. Neke se od njih, kao *Đôđitsu*, razlikuju nešto od nauke *saron*. Druge se osnivaju na specifičnim djelima indijske *mahâyâna* nauke; tako na pr. škola *hossô*, koju je neposredno iz Kine donio misionar *Dôšô*, a osniva se na izvacima iz idealističkih filozofskih spisa *Vasubandhua*, koji priznaje jedino zazbiljnost svijesti (*vigjnânavâda*, japanski *yuišiki*). Početkom 8. st. patrijarh ove škole, *Gyôgi* provodi povezivanje budističke nauke s državnim šintoističkim kultom. Time se ugled *hossô* nauke uspinje na prvo mjesto.

Na ranijem se predidealističkom filozofskom stavu Vasubandhua osniva japanska škola *kuša* (prema naslovu Vasubandhuova djela *Abidharma-koša-šâstra*). U najranijem razdoblju japanskog budizma škola *hossô* predstavlja idealističku, a *kuša* realističku smjernicu srednjovjekovnog budizma. Odnos je među utjecajima, koji stižu u Japan, već od početka takav, da pokazuje povijesnu premoć idealističkih tendencija.

Među ranim je školama karakteristična za japanski mentalitet nauka *ritsu*, koja je također prenesena iz Koreje. Interes se ove škole ograničava uglavnom na unutrašnju monašku i ritualnu disciplinu, koju su prvi budistički svećenici morali da idu izučiti u Koreji. Sklonost, da se budizam kao vjerska

nauka svede na ritual i vjeru u određene magične riječi i formule, nije se nigdje tako snažno očitovala kao u Japanu.

Za razvitak je u tom smislu značajna i škola *kegon*, koja u 8. st. počinje također propovijedati ritualni budizam. Polazeći od izvorne Buddhine »Sûtre o Brahminoj mreži«, (u kojoj Buddha zauzima kriticistički stav prema 62 teoretske mogućnosti brahmanske spekulativne filozofije svoga vremena, čiji domet smatra apriorno ograničenom »mrežom« kategorijalnih mogućnosti mišljenja), teorija *kegon* škole povlači mnogo jednostavniji zaključak za svoje vjernike. Tu se naučava, da je Buddha Gautama ili Šâkya-muni (»mudrac iz plemena Šâkya«) kao povijesna ličnost bio samo izraz univerzalnog duha »budnosti«, pa se taj univerzalni princip »prirode svih buddha« proglašava, u skladu s općim principima *mahâyâna* nauke, vrhovnim predmetom kulta, pod imenom *Buddha Rošana* (prema sanskr. *loćana*). Time je stvorena hijerarhijska ljestvica, na čijem vrhu stoji Rošana kao vrhovni kozmički princip, a ispod njega najprije rijetki *buddhe*, koji su već postigli potpuno probuđenje, i napokon mnoštvo potencijalnih *buddha* ili *bodhisattva*, koji odgovaraju svecima kao nosioci osnovne etičke ideje *mahâyâna* budizma, ideje žrtve i odricanja od *nirvâne* »za dobrobit svih živih bića«. Ova je nauka odgovarala hijerarhijskom principu svjetovne vlasti i ljestvici *šintô* mitologije, pa je zato car Šômu u citiranom dekretu proglasio »Kegon-sûtru« osnovom državne vjere. U to je doba u središtu svake pokrajine trebalo sagraditi pagodu od sedam katova kao hram Buddhe Rošane.

U heianskom razdoblju prevladava utjecaj škola, koje se osnivaju na tipičnoj *mahâyâna »Lotos-sûtri« (Saddharma-pundarîka-sûtra)*. Tu se opisuju i veličaju bezbrojni *buddhe*, od kojih neki postaju predmetom posebnog japanskog kulta. Na prvom je mjestu *Amitâbha-buddha* (japanski *Amida)*, simbol »neograničene svjetlosti«, zatim *Avalo-kitêšvara* (japanski *Kwannon)*, simbol milosrđa.

Za ovu je tradiciju ishodište *Tendai* škola (prema kineskom *T'ien-t'ai* samostanu, odakle je ova nauka najprije došla u Japan, krajem 6. st.). Nauka ove škole teži za zbližavanjem nauka raznih ekstremnih škola, koje su se do tada već razvile. U svom prvobitnom obliku škola Tendai naučava, da se iracionalna priroda *buddhe* ne može doseći niti ostvariti ni samim ortodoksnim proučavanjem svetih knjiga, ni isključivim mo-

ralnim usavršavanjem karaktera, a ni zanemarivanjem svega osim meditativne analize svijesti, nego je potrebno da intelektualni, moralni i intuitivni razvoj svijesti budu usklađeni. Kineski je misionar *Čih-k'ai* (japanski *Saičô)* dobio 805. g. dozvolu, da se nauka njegove škole prizna službeno ravnopravnom sa šest ranijih škola iz vremena Nara. Zbog svojih je zasluga Saičô dobio počasni naslov »Veliki učitelj« *(Dengyô Daiši).*

Kult Amitâbhe *(Amida)* zahvaljuje svoju popularnost učitelju *Genšinu* (10. st.), koji potječe iz Tendai škole. Njegova se nauka naziva *Đôdo* ili »čista zemlja«. Osnivačem se ove sekte u Kini smatra patrijarh *Šan Tao,* popularan u Japanu pod imenom *Zendô.* Kult Amide ili »amidizam« svodi filozofsku razliku realizma i idealizma u izvornim indijskim školama *thera-vâda* (ili *hina-yâna)* i *mahâ-yâna* na vjersku razliku izraženu u dva principa moralno-religioznog autonomizma *(điriki,* oslonac na vlastitu snagu) i heteronomizma *(tariki,* oslonac na snagu drugoga, vjera u »spasitelja«). Đôdo nauka propovijeda heteronomizam i postignuće »čiste zemlje« ili raja pomoću milosrđa Amide-Buddhe, magičnim djelovanjem potpunog povjerenja u njega i izricanjem njegovog imena u formuli: *»Namu Amida Butsu«* (»Slava Amidi Buddhi«). Ta se formula čestom upotrebom izlizala i dobila oblik *»Nembutsu«,* kao neke vrste tehnički termin za ovu vrstu kulta. Genšinova je nauka pogodovala toliko japanskom mentalitetu u Srednjem vijeku, da je u slijedećem stoljeću njegov nastavljač *Ryônin* proširio i teološku teoriju na taj način, što je naučavao, da povjerenje izraženo prema Amidi u formuli »Nembutsu« ne ostaje ograničeno samo na individualnog vjernika, nego može da se izrazi i s namjenom za dobrobit svih živih bića.

Ove su pojave s jedne strane posljedica popularizacije budizma, koja doseže svoj vrhunac *u razdoblju Kamakura.* Slijedeći je stupanj razvoja u tom smjeru nacionalistička tendencija u već spomenutoj djelatnosti *Ničirena.* S druge strane, ritualistička se tendencija razvijala i u »patricijskom društvu, koje je njegovalo budizam velikim dijelom kao estetski kult«.[6] To su bile smjernice, koje je prvobitno određivao i službeni stav vladarskih dekreta. U ovo doba nauka škole

[6] Sansom, o. c., str. 329.

đodo, čiji je istaknuti predstavnik u 12. st. *Hônen Šônin*, nastavljač Šinrana, učitelj škole *šin*, i kasnije *Ničiren*, čija se škola naziva *hokke* (»lotos«), dobivaju »protestantsko« obilježje po svome nacionalizmu, za razliku od ranije zavisnosti od kineskih misionara. Nasuprot se tome osjeća istovremeno novi moćni i produbljeni utjecaj kineskih kulturnih ideja, koje obilježavaju razdoblje dinastije Sung. Na području je budizma taj utjecaj izražen u prenošenju nauke *zen* i u antagonizmu, koji se brzo razvija između te škole i amidizma uopće. Te su suprotnosti odraz najdubljih zbivanja u kulturnoj povijesti Japana. Pogled nam u njihovu skolastičku pozadinu pokazuje, da postoje određene zajedničke psihičke pretpostavke i težnje toga vremena, koje se iživljavaju u raznim smjerovima i prelaze okvire doktrinarnih suprotnosti. Ne samo to! Dublji studij ovih pojava pokazuje i psihološke strukture razdoblja, koje su mnogo šire od geografskog opsega konkretnih pojava i od neposrednih azijskih utjecaja.

Protestantski se duh nacionalističkih škola ogleda i u ukidanju svećeničkog celibata u sekti *šin*. Sljedbenici ove nauke imaju i danas najveći broj pristaša. (Današnji je naziv Šinranovih sljedbenika *hongwanđi*. Prema popisu iz 1928. g. bilo ih je 12,000.000 od ukupnog broja 41,000.000 budista u Japanu.)

Pogrešno bi bilo shvatiti kult Amitâbhe, pa i vjeru u »Nembutsu« kao dekadentni katolički ritualizam Lutherovih vremena. Spomenuti *Hônen Šônin* osuđuje obrede u hramovima, kad kaže:

»Gdjegod se izriče *nembutsu*, u visokim ili niskim krugovima, pa i u ribarskoj kolibi pokrivenoj slamom, tamo se meni podiže spomenik.«

Nembutsu je metoda oprečna metodi *zen*, ali teži za istim psihičkim efektom. I *nembutsu* izražava jedino vjeru u snagu podsvijesti. Namjerna je besmislenost izraza sračunata prema efektu sugestivne moći, koji želi da postigne. Kao metoda, *nembutsu*-amidizam odnosi se prema zenu kao što se u modernoj kliničkoj psihologiji Couéova metoda sugestije odnosi prema metodi Freudove psihoanalize. Može se čak usporediti i odnos u povijesnom razvitku. Od primitivnog animizma magičkih formula u ritualnim obredima dolazimo u ovo doba do animizma jednog jedinog sloga ili riječi, shva-

ćenog kao potpuno introvertirani poticaj ili podražaj »kružne svijesti« i pamćenja.

Ovdje se ne vraćamo proizvoljno na terminologiju Bergsonove teorije pamćenja. Kružni je tok struje podsvijesnog »sjećanja« u transindividualnom smislu formulirao već raniji predstavnik *đodo* škole *Ryônin* u izrazu *yûdzû*. Prije nego što autentičnu formulaciju ovih fenomena potražimo u japanskim izvorima, potrebno je da se osvrnemo na neke šire pretpostavke, iz kojih postaje razumljiv ovakav način traženja duševnog ozdravljenja i »oslobođenja« od egzistencijalnog pritiska u vlastitoj svijesti.

Budizam, kako je poznato, ne priznaje postojanost individualnog nosioca svijesti, koji bi odgovarao kršćanskom pojmu »duše«. Mjesto toga naučava postojanje jedinstvene »riznice« svijesti, na površini čijih strujanja pojave individualnog osvještavanja predstavljaju »pjenu« valova, odraze ili oznake, koji upućuju na »blago« skriveno u »morskoj dubini«. Mitologija božanskih svjetova, tamo gdje se u popularnom i lokalnom kultu razrađuje i dopušta, osniva se na pretpostavci o stupnjevanju relativne svijesti. Prema svemu tome, određeno stanje svijesti nosi svoju vrijednost i svoju spasonosnu snagu sâmo u sebi, u neposrednosti svog doživljaja. Odatle se ideološki i izvan budizma razvijaju, na pr. u srednjovjekovnom hinduizmu, sekte *bhakti* ili sublimiranog religioznog erosa, koje u nekim krajnjim slučajevima, kao što je *ćaitanya* višnuizam, i ne postavljaju drugu religioznu svrhu nego razvijanje određenih čuvstava radi estetskog užitka. Te su sekte redovno u neposrednoj vezi s islamskom mistikom.

Sličan se proces, pa i sličan stav prema problemima svijesti i »duše«, razvija u isto vrijeme i u Evropi. Pritom se ne radi samo o jednom povijesnom valu mistike, koji seže od Japana do Engleske, ne radi se samo o nizu neposrednih utjecaja, ni o određenom stupnju razvoja ljudske svijesti. Postoji također niz socijalnih pojava, koje na raznim točkama zemaljske kugle privlače pažnju učenjaka po svojoj bivstvenoj srodnosti.

Jedan od prvih, koji su upozorili na širinu i dubinu ovih pojava u 12. i 13. stoljeću, bio je njemački indolog i utemeljitelj komparativne nauke o religijama, *Rudolf Otto*.[7] Vrijedno

[7] Ovdje citiramo njegovo djelo *Siddhânta des Râmânuja* (Tübingen, 1923²), uvod str. 5—8.

je pri kraju našeg prikaza osnovnih razvojnih smjernica tradicionalne azijske misli upozoriti na neke od ovih obuhvatnih paralela:

»Godine 1137. umro je Râmânugja, a odmah zatim počinju kod nas Hugo i Richard od Sv. Viktora i Bernhard svoju misiju kršćanske *bhakti* ... 1204.—1206. pojavljuje se glavni apostol zapadne *bhakti;* pojavljuje se iz laičkih redova, iz građanskog naroda i pučke religioznosti Franjo Asiški ... Dah njegove *bhakti* daje dušu bizantskim madonama i ukočenim svecima iz drveta i kamena ... u novoj lirici Jacoponovih pjesama i Giottovih slika ... (I u islamskom svijetu) epidemija *bhakti* ... predstavlja protest protiv vanjskih oblika, protiv *kalâma* i visoke nauke; ona je reakcija laika, traži i nalazi govor naroda ... a kasnije se sređuje, pa nalazi svoj sistem, svoje mudrace i učenjake. Ghâzâlî je formulira, kao Râmânugja u Indiji, a Bonaventura kod nas ..., dok u Japanu gotovo istovremeno niču tri velike vjerske grupe, škole Hônen Šônina, Šinran Šônina i Ničirena, koje su sve do danas ostale snažne i glavne skupine japanskog budizma. I tu se pojavljuju spomenute karakteristike ... Ta ravnomjernost u razvoju, a uz to i relativna istovremenost, predstavljaju neobičnu pojavu. Postoji li svuda tolika suglasnost ljudske psihe, da u određeno vrijeme sama iz sebe nužno proizvodi slične pojave? Postoji li neki sistem i zakon spojenih posuda ...? Ili je možda razlog u tome, što je do u kasni Srednji vijek opći duhovni i kulturni razvoj čitavog kulturnog čovječanstva bio ipak prilično analogan i u izvjesnoj mjeri istovremen, pa su te pojave *bhakti* kulta bile možda psihički moment, koji je odgovarao podražajima općih kulturnih odnosa, osobito podražajima socijalne prirode ...? Za naš Zapad i za japanski Istok vjerojatno važi ova posljednja pretpostavka. Promjena dotadašnje socijalne ravnoteže, prve pojave građanskog društva s individualnijim, osjenčanijim, a istovremeno i obogaćenim duševnim životom i doživljajem, reakcije opće prirode protiv dotadašnjih oblika i načina, bile su ovdje očevidne *occasiones* i podražaji ... To je i u Japanu djelovalo izazivajući porast „novih" sekti.«

U Japanu se slika socijalnih prilika potkraj Srednjeg vijeka diferencira u ideološkom pogledu možda izrazitije nego u Evropi po socijalnoj i intelektualnoj razlici izmedu gradanskih slojeva, koji nalaze svoje duševno zadovoljstvo u emocionalnoj

amidističkoj vjeri opisanih uzora, i vitezova *samurai*, koji odgovarajuću duševnu potrebu iživljava u intelektualno kompliciranijim formama *zena*.

Nauka *zen* nije bila nepoznata u Japanu ni u doba Nara, nekoliko stoljeća nakon dolaska njenog osnivača Bodhidharme iz Indije u Kinu. Kulturnu važnost ova nauka stječe tek s pojavom škole *Rinzai*, čiji je osnivač *Eisai* živio u 13. stoljeću.

Bez obzira na šire paralele u kulturnom razvoju azijskih zemalja, unutar samog japanskog kulturnog kruga uvijek se ponovno postavlja problem racionalnog razjašnjenja uspjeha koji su doživjele osebujne ideje ove škole. Engleski povjesničar *J. B. Sansom* smatra opravdanim »racionalni zaključak, da je *zen* u svojoj izvornoj formi odraz karakteristične reakcije kineskog i japanskog duha, sklonog stvarnosti, nasuprot transcendentalnom zanosu indijske filozofije. Posredstvom je *zena* budizam našao kompromis s domaćom mišlju Kineza, izraženom u konfucijanizmu i taoizmu. Principijelno je to bilo moguće zato, jer *zen* ostavlja mjesta jednostavnom praktičnom zakonu socijalne etike, dok u indijskom budizmu postoji sklonost, da se ideje o moralu svagdašnjice zasjene veličanstvenim oblakom metafizike.«[8]

Japanski je stručnjak *Daisetz Teitaro Suzuki*, profesor sveučilišta u Kyotu, u nizu eseja o *zenu* posvetio jednu posebnu studiju odnosu *zena* i *nembutsu* kulta s psihološkog gledišta. Osnovna je pretpostavka za studij budizma na Dalekom Istoku, prema njegovim teorijama, ova:

»Kineski se budizam razvio u dva smjera, od kojih je jedan *zen*, a drugi *nembutsu* ... Kad gledamo površno, *nembutsu* nam se čini potpuno oprečan *zenu*. Dok u *zenu* ne zavisimo ni od čega osim samih sebe, u *nembutsu* se potpuno prepuštamo Buddhi. Međutim, kad se analizira psihologija *nembutsua*, nalazimo, da recitacija Buddhinog imena kod vjernika te sekte odgovara *kôanu* u *zenu*. To zajedničko psihološko područje omogućava međusobno približavanje ... Mehaničko opetovanje *nembutsua*, monotono ritmičko izgovaranje Buddhinog imena ... desetine tisuća puta, stvara stanje svijesti, koje teži da zagluši sve ostale redovne funkcije duha. Tu vjerojatno postoji

---

[8] O. c., 340.

uska srodnost s hipnotičkim transom ... *Zen* i *nembutsu* obraćaju se dvjema različitim vrstama karaktera, i to je sve.«[9]

Zajedničku bit izražava, konačno, jedan kineski učitelj iz 15. stoljeća *(Č'u-čan Čao'tsi)* ovim riječima:

»Svrha je, da se invokacijom dođe do spoznaje, da Buddha nije ništa drugo nego tvoja vlastita svijest.«

5. KONFUCIJANIZAM

U doba nakon taikwa reforme, kad se osniva jedinstvena japanska država, ugled je konfucijanizma bio snažan u okviru općeg utjecaja kineske civilizacije. Središte je toga utjecaja u Japanu postalo sveučilište, čiji je utjecaj u javnom životu bio osobito važan u doba selidbe prijestolnice iz Nare, na početku heianskog razdoblja (kraj 8. st.). Jedan je od razloga te selidbe bila premoć svećeničkih, tada već pretežno budističkih krugova i hramova oko carskog dvora. Sveučilište je kao svjetovna ustanova bilo protuteža utjecajima crkve. Budistička nauka nije bila uključena u njegov nastavni plan. Car *Kwammu*, koji je vladao u doba prijenosa prijestolnice iz Nare, bio je zaštitnik sveučilišta. U kasnijoj se povijesti Japana izmjenjuju razdoblja snažnijeg konfucijevskog utjecaja s razdobljima budističke premoći. U posljednjem razdoblju japanske povijesti, nakon selidbe prijestolnice u Yedo (Tokio) krajem 16. stoljeća, intelektualni razvoj građanskog društva dovodi ujedno i do vrhunca konfucijevskog utjecaja.

Iako su u heiansko doba kineski klasici marljivo prikupljani i prepisivani, ipak je širenje njihove nauke ostalo vrlo ograničeno zbog nedostatka intelektualne tradicije, zbog poteškoća prilagođavanja kineskog pisma, a i zbog razlika u prirodnim sklonostima i karakteru dvaju naroda.

»Produbljeni studij konfucijevskih klasika pretpostavlja suhoparan temperament, na koji se srećom kod Japanaca rijetko nailazi. Zato oni u crtežima i pričama iz ovog razdoblja

---

[9] *Essais sur le Bouddhisme Zen* (francuski prijevod, vol. III), esej X., str. 177—197.

često učene doktore prava i moralnih nauka prikazuju kao komične likove.«[10]

Mnogo su pristupačnije Japancima bile teorije o suprotnostima prirodnih snaga *yin* i *yang* i magične formule »Yi-kinga«. Taj se studij naziva u Japanu *on-yô-dô* (»metoda yin-yang«).

U 15. st., kad šoguni Ašikaga obnavljaju kulturno središte Kyôto, koje je bilo sjedište budističkih studija, obnova konfucijevskog utjecaja ide usporedo sa širenjem *zena*. Krajem 15. stoljeća karakteristična je u tom smislu djelatnost monaha *Keiana* iz škole *zen*, koji je dugo godina studirao u Kini, a po povratku je uz svoju vjersku nauku širio u Japanu i znanje o konfucijevskim filozofima škole Sung. U to je doba običaj, da ugledne plemićke porodice u provinciji pozivaju učenjake i umjetnike na svoje dvorove i tu slušaju njihova predavanja. Time širenje znanja prestaje biti vezano za samostane, a izbor tema učenih svećenika, kao što je bio Keian, postaje mnogo širi. Monasi iz »pet *zen* samostana« njeguju osobito historijske studije.

U 17. stoljeću nosiocima kulture postaju pedagozi, dramski pjesnici i glumci. Pedagozi pišu popularne rasprave o odgoju i srodnim društvenim problemima. Njihov je rad velikim dijelom popularizacija neokonfucijevskih ideja, na čije smo srodnosti s engleskim utilitarizmom već upozorili, kad smo govorili o kineskom neokonfucijanizmu. Težnje su za popularizacijom filozofske kulturne svojstvene osobito školi *kogaku* iz tog vremena, koja svoje konfucijevske ideje, shvaćene u duhu Mencijeva optimizma, najizrazitije povezuje s vrlinama građanskog patriotizma i viteške borbenosti samuraja. Po tim obilježjima i težnjama da prilagodi kinesku socijalnu filozofiju japanskim prilikama novog vremena, ova se škola smatra posljednjom od slijedećih triju glavnih konfucijevskih struja u Japanu, koje se pojavljuju u 17. st. i zadržavaju pretežni utjecaj do potkraj 19. st.:

Teišu škola polazi od nauke *Ču Hsija*. (Vidi prikaz u dijelu o kineskoj filozofiji!) Osnivač je ove škole *Fuđiwara Seigwa* (1561—1619), bio ranije budistički svećenik. Protubudistički stav konfucijevske škole, koju je prenio u Japan, bio je kod

[10] Sansom, o. c., 239.

njega prilično ublažen. Odlikuje se liberalnim i snošljivim duhom, pa u tom smislu propovijeda »prosvijetljenu vrlinu«. Od budizma je zadržao deterministički stav u etici i sklonost k monizmu, gdje nema mjesta personificiranim bogovima. Vrhovni je princip um (*ri*, kineski *li* u smislu Ču Hsijeve filozofije).

Prvobitnom je dualizmu ove škole bliži *Andō Seian* (1622—1701), koji jedinstvo uma (*ri*) i supstancije (*ki*) smatra praprincipom bitka u kozmičkom smislu.

Nauku su Teišu škole proglasili šoguni u 17. st. državnom filozofijom. Taj je počasni položaj škola zadržala do pada šogunskog feudalizma (1868).

Panteističkim se idejama i taoizmu približava u ovoj grupi mislilaca najviše *Muro Kyûsō* (1658—1734), koji često citira »Tao-Te king«. Karakteristično je za konzervativni duh ovog razdoblja osobito njegovo shvaćanje o slobodi:

»Sloboda čini čovjeka nečovječnim ... Tesar svoj posao ne obavlja slobodno, nego prema pravilima, prema nacrtu i uzoru. Dobar se karakter može odgojiti samo izbjegavanjem slobode.«

Odlomak iz djela *Matoda Tōya* (1818—1891), dvorskog filozofa, pokazuje, kako je snažan ostao konzervativni otpor sve do sloma starog režima u Japanu. (Vidi prilog u hrestomatiji.)

Yōmei škola polazi od nauke kasnijeg kineskog filozofa *Wang Yang-minga*, a zauzima opozicionarni stav prema školi Teišu. (Vidi prikaz izvorne nauke u dijelu o kineskoj filozofiji.) Glavni je predstavnik *Nakae Tōju* (1608—1648). On se odvraća od problematike kozmoloških filozofa prirode k problemima unutrašnjeg etosa, pa u ljudskom srcu traži sintezu principa *ri* i *ki*.

Nakae Tōju izvodi dokaz o identitetu boga s prirodom, srodnu Spinozinu stavu *»deus sive natura«*, pomoću niza od dvadeset i pet jednadžbi. Njegovi opći metafizički principi glase:

»Nebo je stvaralac u nama. — Naše je srce velika praznina.«

Vrhovna mu je moralna vrlina *ko*, ljubav djece prema roditeljima. I tu vrlinu izvodi u panteističkom duhu svoje metafizike:

»Prije nego što su nastali nebo i zemlja, bio je *ko* božanski princip. Nebo, zemlja, ljudi i sva stvorenja nastali su po vrlini *ko*.«

Na ulazu su u hram Tacuta upisane njegove riječi:

»Vi ljudi trebate, mjesto da se molite nebu, poštovati zemlju i služiti bogovima tako, da se dobro brinete za svoje roditelje, jer su vaši roditelji bogovi.«

Kogaku škola, čiji je osnivač *Yamaga Sokô* (1622—1685) traži povratak od spornih Sung filozofa na izvore konfucijanizma. Njenoj težnji za prilagođavanjem nacionalnim idealima Japana, odgovara među tim izvorima najbolje Mencijev socijalni optimizam.

Polazeći od izvornih definicija kozmičkih snaga *yin* i *yang*, Sokô dolazi do zaključka, da ne može postojati bitna razlika između zakona ljudske moralne prirode i zakona fizičkog svijeta, jer je kozmička zakonitost jedinstvena, iako polarna. Odatle se dalje konfucijevski moral svodi na naturalističku osnovu, koja odgovara političkim težnjama nacionalističkog vremena.

U daljem povijesnom razvitku vrijedno je spomenuti put koji vodi k moralnom relativizmu.

Itô Jinsai (1627—1705) smatra u duhu Mencijeva optimizma, da je zlo samo nedostatak dobra, koje je prirodna osnova ljudskog karaktera.

Butsu Sorai (1666—1728) zastupa već potpuni relativizam dobra i zla u utilitarističkom smislu. Pojmovi su dobra i zla izum mudraca i plod autoriteta koji uživa njihova nauka. Najviše je dobro za njega blagostanje naroda.

Tako su se iz japanske tradicije u vjekovima odcijepljenosti od vanjskih utjecaja razvili neki osnovni principi, koji će se krajem 19. st. suočiti s principima evropske filozofije našeg vremena. Iako su te autohtone pretpostavke skromne prema modernim razmjerima, vrijedno je ipak, da ih pokušamo sažeti u nekoliko općih termina:

Japanska filozofija u doba prosvjetiteljstva i razvoja građanskog društva stoji pred problemom *metafizičkog dualizma*, koji je sklona da riješi u duhu *panteističkog monizma*. U isticanju dijalektičkog karaktera ove suprotnosti, japanski filo-

zofi pokazuju tendencije k *idealizmu*, kako na osnovu neokonfucijevskih kineskih utjecaja, tako i na osnovu pretpostavki *mahâyâna* budizma, koji je u Japanu oduvijek prevladavao. Idealističku sklonost u metafizici pojačava i religijska obojenost, kojom ne oskudijeva ni konfucijevska metafizika. Religijski je pečat još snažniji u *ekstremnom iracionalizmu* budističkih *zen* utjecaja. Okosnicu filozofske tradicije u Japanu kao i u Kini predstavljaju dvije tradicionalne dijalektičke nauke: Nâgârgjunina *idealistička dijaletika spoznaje* i konfucijevska *kozmološka dijalektika (yin-yang)*. U etičkoj problematici, Japanci se krajem 19. st. nalaze u okviru diskusije o *prirođenim moralnim kvalitetima* i prirodnom pravu. Smisao *za socijalnu etiku* ima solidnu podlogu u konfucijevskoj tradiciji. Religiozni utjecaj, pogotovu u dogmatskom smislu, nalazi se već nekoliko stoljeća u opadanju.

Takvo je stanje bilo u Japanu u doba naglog prodora evropske »mode« u mišljenju. Japan se suočava s idejama, koje su na razmeđu Kanta i Hegela u Njemačkoj. S druge strane, i engleski utilitarizam ulazi u problematiku praktične filozofije Dalekog Istoka.

6. EVROPSKI UTJECAJI

Izolacija je od stranih utjecaja početkom 17. st. bila na kulturnom području uperena protiv negativnih posljedica upletanja vjerskih misionara, osobito jezuita, u kritične unutrašnje prilike Japana toga vremena. Pošto su se stišale unutrašnje borbe (razdoblje *sengoku)*, a zemlja pošla putem novog procvata i razvoja građanskog društva (razdoblje *genroku)*, osjeća se već početkom 18. st. popuštanje izolacije na području kulturnog života, prvenstveno u pogledu evropske prirodne nauke. Tako u to doba evropska medicina postaje pionir zapadnog utjecaja u Japanu. Prema riječima japanskog povjesničara filozofije G. *Kuwaki*, »već polovinom 19. st. studiraju pojedini medicinari i fizičari, a također i politički funkcioneri, određene filozofske nauke, osobito naturalističke i materijalističke«.[11]

[11] *Die philosophischen Tendenzen in Japan*, u »Kant-Studien«, Bd. 33 (Citati se u ovom odlomku orijentiraju uglavnom prema prikazu P. Lütha, o. c., str. 63—109.)

U doba prekida izolacije (1853) osjeća se kao prvi i najsnažniji utjecaj engleskog utilitarizma. Sklonost prema empiričkoj i praktičnoj engleskoj filozofiji nije bila samo trenutačna pojava. U dvadesetim je godinama našeg stoljeća doživio američki utilitaristički filozof i pedagog *Dewey* velik uspjeh u Japanu. Evo kako suvremeni japanski pisac *Takayama Shun* opisuje raspoloženje tog vremena:

»Japanski su filozofi onoga doba smatrali civilizaciju najtješnje povezanom s filozofijom. Vjerovali su, da je zapadna civilizacija samo zato toliko razvijena, jer ima visoko razvijenu filozofiju.«

Filozofi kao *Mill* i *Spencer* postaju u Japanu popularni prvenstveno po svojim raspravama iz područja političke ekonomije, a ne po glavnim filozofskim djelima. U isto se vrijeme popularizira u Japanu i darvinizam. Na istu pristupačnost nailaze djela *Rousseaua, Montesquieua* i *Comtea*. Francuska pozitivistička sociologija i eksperimentalna psihologija potiču među prvima i samostalnu aktivnost japanskih učenjaka u svjetskim razmjerima. Nijemci dolaze već 1887. na carsko sveučilište u Tokio kao nastavnici humanističkih nauka, osobito *herbartovske* pedagogije. *Haeckelova* filozofija prirode predstavlja neke vrste most između darvinističkih i pozitivističkih anglosaksonskih utjecaja i njemačkog idealizma. Uz *kantovske* i *hegelovske* ideje, koje prenose njemački profesori povijesti filozofije na sveučilištu u Tokiju, u to doba osobitu pažnju privlače, kao srodnije istočnjačkom duhu, filozofske teorije *Schopenhauera* i *E. von Hartmanna*. Za popularizaciju je Hegela bio, međutim, zaslužan prvenstveno amerikanski učenjak *Fenollosa*. Početkom 20. st., nakon rusko-japanskog rata, osjeća se ponovno snažniji utjecaj američkog duha putem *pragmatizma J. Jamesa* i *F. C. S. Schillera*, uz koji se brzo nadovezuje i interes za *Bergsonovu* filozofiju.

Krajem prošlog stoljeća jedan od prvih japanskih filozofa zapadnog smjera, *Niši* nalazi japanski termin za riječ i pojam »filozofije« — *tetsugaku*. — 1928. počinje izlaziti u Tokiju velika povijesno-filozofska enciklopedija u dvanaest svezaka pod naslovom »Duhovne struje u povijesti«. Među filozofskim se monografijama ističu osobito djela vodećih japanskih mislilaca o Platonu, Kantu i Hegelu. Središnja je ličnost filozofske misli u Japanu u prvoj polovici ovog stoljeća bio *K. Nišida*.

Za horizont su filozofskih studija u Japanu karakteristični naslovi nekih njegovih važnijih studija: »Bitak u grčkoj filozofiji«, »Samosvijest kod Augustina«, »Oblici istočne i zapadne kulture u starim vremenima«, »Logika i život«, i glavno sistematsko djelo »Inteligibilni svijet«. Veći je broj tih djela preveden na evropske jezike.

Za nastavu su povijesti filozofije postala u Japanu standardna djela *Vorländera* i *Windelbanda*. Japansko je izdanje ovog posljednjeg djela popratio posebnim predgovorom *Heinrich Rickert*, koji je u to doba bio na vrhuncu svoga ugleda u filozofskom svijetu. Pritom nije izostao ni niz povijesnih djela o zapadnoj filozofiji uopće i o njenim pojedinim granama iz pera japanskih autora. Osobitu pažnju privlače etičke studije. Tu je spomena vrijedno djelo profesora *Joside* i *Ono* »Povijest zapadne etike«, zatim »Etičke studije« *Terusumi Hagamija* (1931), koji se osobito bavi problematikom grčke etike.

Karakteristično je, da japanske filozofe od početka privlači problem bitka u grčkoj filozofiji i kasnije. U nizu je povijesnih monografija te vrste zanimljiv naslov djela, koje je objavio 1931. g. *Eiziro Inatomi*, »Dvostruki smisao ništavila kod Plotina«. Problem bitka u dijalektičkom odnosu prema ništavilu, središnja je tema budističke filozofije. Japanci instinktivno traže zapadne paralele, a još više rješenja suprotna budističkom nihilizmu.

Glavni je predstavnik kantovske filozofije u Japanu prof. *Genyoku Kuwaki*. Broj hegelovskih filozofa i studija iz te oblasti znatno je veći. Prema riječima jednoga od njih, *Tomoye Oyama*, »snažan interes za Hegela u Japanu nije samo posljedica filozofske situacije vremena, nego ga treba shvatiti i na osnovu naše vlastite tradicije. Između Hegela i nas postoji duhovna srodnost.«

Zato je u Japanu god. 1931. osobito svečano proslavljena stogodišnjica Hegelove smrti.

Problemima su se Hegelove filozofije bavili osim Nišide osobito *Tanabe* i *Kihira*. Ovaj je posljednji svojim djelom »Japanski duh i dijalektička metoda Hegelova« utemeljio jedan od smjerova hegelovske filozofije u Japanu, polazeći pritom od paralele *Hegel—Wang Yang-ming*.

Iz svega što je rečeno o ranijim pozitivističkim i prirodoznanstvenim utjecajima kao i o hegelijanizmu 20. stoljeća u Japanu, shvatljivo je, da je i o *marksizmu* bilo raspravljano i to na akademskom nivou. Glavni je predstavnik marksističke filozofije *Hajame Kawakami* bio, međutim, 1928. g. uhapšen. Njegov je glavni ideološki protivnik bio *Fukuda Tokuzo.*

»Japansko filozofsko društvo« osnovano je 1896. — Prevodilačka je djelatnost od tada do danas veoma živa.

Posebnu pažnju, kako smo spomenuli, u razvoju japanske filozofije zaslužuje psihologija. Osnivač japanske psihologije *Yuđiro Motora* (1858—1912) usmjerava ovaj studij u smislu psihofizike, psihotehnike i behaviourizma. Eksperimentalna psihologija francuske škole i njena primjena na pedagoške probleme *(Ribot, Janet)* privlače živ interes japanskih učenjaka. Na području se dječje psihologije istakao osobito *Takašima Heizaburo.*

Psihološkim problemima podsvijesti, na kojima se osnivaju filozofske teorije i psihološke metode *zena,* bavi se uz učešće citiranog prof. *D. T. Suzukija* i *Junyu Kitayama.* Psihološkim je studijama ovog kompleksa posebnu pažnju posvetio na Zapadu *C. G. Jung*, osnivač »dubinske psihologije«.

Na osnovu ovako kratkih podataka teško bi bilo govoriti o »blizini« ili »daljini« japanske filozofije prema današnjim svjetskim standardima. Pritom ne smijemo zaboraviti, da je japanska filozofija po svojim tradicionalnim pretpostavkama u biti odraz kineskog, a ne manje i indijskog misaonog svijeta. Govoriti o mogućnostima razvoja japanske filozofije, o njenom pozitivnom doprinosu razvoju univerzalnog duha, značilo bi govoriti o problematici i vrijednosti azijskih filozofskih mogućnosti uopće. Za jedinstveni sud tih razmjera podaci sadržani u ovoj knjizi nisu niizdaleka dovoljna osnova. Pitanje je, da li bi takvu osnovu mogla da pruži idealna suma mnogobrojnih i specijalnih radova na raznim područjima orijentalnih studija u Evropi u toku posljednjih sto godina, na čije smo horizonte ovdje pokušali da upozorimo. Razvoj modernog naučnog duha u azijskim zemljama danas počinje da zasjenjuje rezultate i hipoteze velikih evropskih učenjaka stare generacije na području studija istočne kulture.

Jedno nam se ipak čini moguće i potrebno: izabrati jedan simptom u misaonim naporima filozofa, koje smo spomenuli među posljednjima, tako da u jednoj rečenici obuhvatimo što širi vremenski i prostorni opseg naše teme. Za to nam se čini najpogodnija slijedeća rečenica *K. Nishide:* »Sve što postoji jest u vremenu, zato i realnost mora biti vremenita.«

Ova rečenica povezuje najdublju dosežnu prošlost azijske misli s njenom sadašnjošću kao najtrajniji element filozofije istočnih naroda. Istovremeno ova misao povezuje taj klasični motiv s jednom od suvremenih tema zapadne filozofije, o čijoj je univerzalnosti teže izricati sudove. S azijskog je stanovišta pretpostavka te tvrdnje ova: Ako je realnost spoj atoma, onda su atomi fenomeni struje vremena (*kšana* u ind. fil.). U okviru azijskog pogleda na svijet Nishidina izreka ne zvuči revolucionarno, nego radije izražava opće priznati aksiom. Azijska filozofija nije opterećena statičnom problematikom grčke ontologije. U tom je glavna razlika dvaju misaonih svjetova.

Gledajući na istu izreku sa zapadne strane, dolazimo do ovog najšireg zaključka: Ako je evropska filozofija nakon krize pozitivizma u obnovi metafizičkih tendencija zahvatila išta pozitivno, onda je to sadržano u pokušaju, da se teret ontološke problematike prilagodi Einsteinovoj teoriji vremena.

ODABRANI TEKSTOVI

... Ocean riječi mudraca
neizmjeran i beskrajan, hoću da preplivam.
Ma da mu ne mogu zaronit' u dubinu,
zar da ne sačuvam dragulj divnog smisla?

Ali, iako ga stekoh, ostati dragulj će
na prosjačkom dlanu moga spisa
u sebi čist, neokaljan, a izvana
popljuvan laktaštvom, zavišću i mržnjom.
Tko će ga tad primiti i priznati mu vrijednost?

Pa ipak, zar me ne će taj nektar vrhovnog znanja
i prezren lišiti duhovnoga hropca?
A ako se uz to i prijatelj nađe,
ne će l' i njemu ublažiti groznicu sumnje?

Zato, da olakšam bijedu vlastitog duha...

Budon Rinpoće (Tibet, 1290.—1364.)

IRAN

ZARATHUŠTRA[1]

YASNA 29

1 Duša vam se goveda tužila:
»Za koga ste me stvorili? Tko mi je odredio oblik?
Bijes, nasilje, okrutnost i samovolja me tlače.
Nemam drugog pastira osim vas. Pribavite mi dobre pašnjake.«[2]

2 Tada tvorac goveda upita Ispravnost: »Imaš li ti gospodara za govedo,
gdje će uz pašu imati i skrb za uzgoj stoke?
Koga ste mu dodijelili za gospodara, da rastjera bijes i zločince?«

---

[1] Prijevodi prema: *H. Lommel*, u »Nachrichten v. d. Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen«, Bd. I, Nr. 3, 1934. i. d. do 1937. — Jaques Duchesne-Guillemin: *Zoroastre*, Paris 1948.

[2] »Pašnjak« je arhajska slika za područja osjetnog iskustva. (Vidi o tome I. knjigu, osobito poglavlje o upanišadama.) — »Govedo« je, dosljedno tome, simbol našega ja — *âtmana* ili »duše«. Identitet *âtmana* i *brahmana*, ili mikrokozmosa i makrokozmosa, jedna je mogućnost rješenja osnovnog metafizičkog pitanja, koje smo upoznali u indijskoj filozofiji, a koje se iz istog izvora pojavljuje i u iranskoj arhajskoj mudrosti. Drugo je rješenje negacija ili poništenje tog istog principa samospoznaje ili *âtmana*, koje zastupa budizam. Klasična je slika ovog posljednjeg rješenja sadržana u »Deset crteža o njezi goveda«, kojima se služi japanska škola *zen*. Opis se tih deset crteža i njihovo razjašnjenje nalazi u dijelu o japanskoj filozofiji u ovom hrestomatijskom prilogu. — Iz posljednje se strofe gornje himne jasno vidi, da je tužaljka zapuštenog goveda i sumnja u nemoć »blage riječi« nošena čežnjom za apsolutnom spoznajom kao božanskim posvećenjem i izbavljenjem.

3 Sa stanovišta Ispravnosti odgovor je glasio: »Za goveda
nema druga bez mržnje. Ljudi ne mogu shvatiti
kako treba da veliki postupaju s malima. —
Od svih bića najsnažnije je ono,
na čiji poziv ja dolazim u pomoć.

4 Mudri Gospodin pamti najbolje
Naume koje su nekoć proveli u djelo lažni bogovi i ljudi,
ili koje će provoditi ubuduće.
Mudri Gospodin odlučuje. Neka bude po njegovoj volji!«

5 »Ispruženim rukama molimo Gospodina
nas dvoje, moja duša i duša majke krave;
na poticaj Mudrome da odredi, neka pošten čovjek ne trpi štetu;
u prilog stočara okruženog zločincima.«

6 Tada progovori sâm Mudri Gospodin, koji molitve shvaća u svom duhu:
»Nije se našao gospodar ni zaštitnik po Ispravnosti.
Tvorac ti je dao lik zbog stočara i pastira.

7 Korist od gnojiva za dobrobit goveda
i mlijeko da utaži ljudsku glad,
to je Mudri Gospodin odredio uz njegov lik u skladu s Ispravnošću.«

8 (Dobra Misao progovara:)
»Poznajem samo jednoga — Zarathuštru Spitamu, koji jedini sluša naše pouke.
On će, Premudri, razglasiti naše namjere onima što Ispravnost slijede.
Njemu treba udijeliti blagost riječi.«

9 Tad uzdahnu duša goveda: »Ah, zar se moram zadovoljiti
zaštitom nemoćne riječi čovjeka u kome nema snage,
ja koja težim za moćnim gospodarem!
Hoće li se ikad itko naći, da mu pomogne svojim rukama?«

10 Vi im, Gospodine s Ispravnošću i Dobrom Mišlju,
udijelite da Carstvo bude dovoljno,

da u njemu nađu smještaj i smirenje,
a ja sam te, Premudri, priznao prvim dobrotvorom.

11 Gdje je Ispravnost, Dobra Misao i Carstvo, ti besmrtnici?
Pripustite me velikom zavjetu, o Premudri, da steknem spoznaju!
Gospodine, pomozi nam sada, da steknemo udio u prostranstvu vaših bića!

YASNA 30

1 Sada ću reći onima koji žele da čuju, što treba da zapamti posvećeni,
pohvale i molitve Dobre Misli Gospodinu
i radost koju će vidjeti u svijetlu onaj tko ih zapamti.

2 Slušajte vlastitim ušima, što je najviše dobro,
gledajte jasnom mišlju dva dijela,
od kojih svaki čovjek treba izabrati jedan,
pazeći unaprijed da se veliko iskušenje izvrši u našu korist.

3 U početku bijahu ta dva duha blizanca,
koji se po vlastitoj izjavi nazivaju čistim i nečistim
u misli riječi i djelu, a prema njima se
pravilno opredijeliše oni čija su djela dobra, a ne zla.

4 A kad su se ta dva duha srela u početku,
ustanovili su život i neživot,
tako da na kraju nečisti stignu u najgori opstanak,
a čisti da stignu do Najbolje Misli.

5 Nečisti od ta dva duha izabra najgoru djelatnost,
a čisti se pridruži Ispravnosti i zaodjenu se najpostojanijim nebom.
Prema njemu su se opredijelili za Ahura-Mazdu svi oni,
koji čistim djelima žele da ga zadovolje.

6 Ni božanstva *daēva* nisu se pravilno opredijelila između ova dva duha,
jer im se, dok su se savjetovala, pridružila Prijevara,
pa se tako združiše s bijesom, da njime unište ljudski opstanak.

7 A čistome pride Odanost skupa s Vlašću, Dobra Misao i Ispravnost.[3]
Ona ti udjeljuje trajnost tijela i dahove života,
tako da nadživiš usprkos onima
i da ti se prvome vagnu zasluge za djela.

8 A kada griješnike zadesi kazna,
tad će, Mudri, Dobra Misao dodijeliti tvoje Carstvo
onima koji zlo izdaju u ruke Pravdi.

9 Budimo oni koji će obnoviti ovaj opstanak!
O Mudri i vi ostali vladari Pravde, primite nas u savez,
tako da se misli saberu tamo gdje je razum preslab.

10 Tada će za zlo nadoći prestanak uspjeha,
a obećana će nagrada stići
u sretnom opstanku Dobre Misli, Mudroga i Pravde
onima koji budu stekli svoj ugled.

11 Ako vi, ljudi, shvatite namjenu baštine Mudroga Duha,
dobrobit i zlostavljanje,
dugotrajnu patnju za zle, a spas za pravednike,
od sada će sve biti ponajbolje.

---

[3] *Aramati, khšathra, vohu-mano, arta.* — Bliže značenje ovih termina vidi u povijesnom dijelu.

YASNA 43

1 Neka Mudri Gospodin, što vlada po svojoj volji,
dodijeli svakome od nas ono što želi.
Ja želim da mi dopadne snaga i izdržljivost,
da održim Ispravnost. To mi dodijeli, oj Odanosti,
kao obilje nagrada i život Dobre Misli!

2 Neka naše bude najviše dobro!
Dobrobit nek nam se udijeli po želji dobrobiti,
tvojim pronicljivim duhom, Gospodine!
Divote Dobre Misli, koju ćeš nam udijeliti kao Pravdu,
radosno svakoga dana u dugu životu!

3 »Neka postigne najbolje od dobra
onaj[4] tko nam pokazuje prave putove spasa,
u ovom tjelesnom životu i u životu Misli,
prave putove do bića s kojima Gospodin živi,
a taj Gospodin si ti, Mudri, gorljivi, sveti, obilat plemenitim rodom!«

4 Prepoznat ću te svetog i djelatnog, o Mudri, kad mi
iz tvoje ruke, u kojoj držiš buduću baštinu,
snagom tvoga žara koji Ispravnost krijepi
prema zlu i prema dobru,
pridođe snaga Dobre Misli.

5 Iskonski sam te spoznao kao mudrog,
kad sam te uočio pri stvaranju opstanka,

---

[4] Ova se strofa shvaća kao odgovor zbora Zarathuštrinih učenika.

kad si odredio da nagrada bude za djela i riječi,
zla za zlo, a dobra za dobro.
Spoznajem te po čudotvornoj moći, kojom si stvorenju dao
posljednji smjer.

6 Kad se na prekretnici pojaviš sa svojim Mudrim Duhom i
Vlašću,
onda će, Mudri, Odanost Dobrom Mišlju,
po čijim djelima bića ispravno bivstvuju,
proglasiti odluke tvoje volje, koja nikog ne zavodi.

7 Znao sam da si to ti, o Mudri Gospodine,
kad se meni približio lik Dobre Misli s pitanjem:
»Tko si, čiji si? Hoću li obilježit' dane
kad treba provjeriti tvoja bića a i tvoju ličnost?«

8 Ja mu odgovorih: »Ja sam Zarathuštra. Iznad svega
prvi neprijatelj zla, kolikogod mogu,
a ispravnom moćna podrška
u postizanju budućih dobara sveopćega Carstva,
u pohvali i hvalospjevu tebi, o Mudri!«

9 Znao sam da si to ti, Mudri Gospodine,
kad se meni približio lik Dobre Misli.
Na pitanje: »Kome ćeš uputiti izraz poštovanja?«
»Tvom žaru«, odgovorih. »Prinoseći njemu žrtvu poštovanja,
mislima ću biti koliko god mogu uz Ispravnost.

10 Al' mi je pokaži, tu Ispravnost, jer nju sad zazivam!«
(Mudri Gospodin odgovara:)
»Evo dolazim skupa s Odanošću.
Pitaj nas sada, što želiš da nas pitaš,
jer tvoje je pitanje ravno pitanju moćnih.
Tko ima moć, treba da te ojača i da te osnaži!«

11 Znao sam da si to ti, Mudri Gospodine,
kad se meni približio lik Dobre Misli,
čim sam prvi put primio pouku vaše riječi.
To će mi biti uzrok patnje kod ljudi,
ta revnost da provodim ono, što ste mi rekli da je najviše
dobro.

12 Da provodim ono, za što si mi rek'o: »Dođi, nauči
Ispravnost!«
Pa ipak mi nisi naredio uzalud: »Kreni
prije nego što stigne moja Stega, za kojom Sudbina slijedi
s obiljem bogatstva,
da ih raspodijeli u oba tabora kao baštinu, spasenje i
propast!«

13 Znao sam da si to ti, Mudri Gospodine,
kad se meni približio lik Dobre Misli,
da upozna predmet moje želje.
Oprostite tu želju, čije ispunjenje vam ne može nametnut'
nitko,
želje da spoznam djela koja su jamstvo za život dug, trajan
i zavidan,
koji se postiže u tvome Carstvu — tako mi je otkrila
objava.

14 Potporanj kakav bi pružio posvećen čovjek, koji to može,
svome prijatelju,
mogu li dobiti ja, o Mudri, u tvome znanju, koje se stječe
sa tvojim Carstvom po Pravdi,
pa da pođem protiv neprijatelju riječi,
zajedno s onima, koji se sjećaju tvojih zavjeta?

15 Znao sam da si to ti, Mudri Gospodine,
kad se meni približio lik Dobre Misli.
Nijema me Misao pouči o najvišem dobru,
da ga navještavam.
Zlima, mnogobrojnim, ne treba biti sklon,
jer su oni dušmani svim ispravnima.

16 Mudri Gospodine, Zarathuštra odabire duh koji je tvoj
najmudriji!
Tjelesna nek bude istina i ojačana snagom života!
U Carstvu sunčanog sjaja nek joj Odanost vlada
i odmazdu neka dijeli dosljednu svakom djelu uz pomoć
Dobre Misli!

YASNA 44

1 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Pitam s poštovanjem, kako se dolikuje prema tebi ravnome. Mudrac, kakav si ti, treba to da kaže prijatelju, kakav sam ja. Sklonost prema Ispravnosti neka nam bude pomoć, zajedno s Dobrom Mišlju!

2 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Najprije, kako treba težiti za najboljim opstankom, na korist onome tko tako teži; jer mudrac po Ispravnosti postaje za svakoga umni čuvar nad ostavštinom dobrih i zlih djela i prijatelj bića.

3 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Tko je prvi praroditelj i otac onoga što je ispravno?
Tko je odredio put Suncu i zvijezdama, tko Mjesecu, da raste i opada?
Sve to i drugo želim doznati, Premudri!

4 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Tko je podupro zemlju i nebo iza koprene oblaka, da ne padne?
Tko je stvorio vodu i bilje? Tko je pred vjetar i oblake upreg'o ta dva trkača? Tko je, Premudri, stvaralac Dobre Misli?

5 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Koji je umjetnik stvorio svjetlost i tamu? Koji je umjetnik stvorio san i javu, tko praskozorje, podne, a tko noć, da razboritog opominju na pos'o?

6 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Je li zbilja to, što treba da naučavam? Daje li Prilagodljivost Ispravnosti djelotvornu pomoć? Jesi li Dobrom Mišlju zavještao nadmoć dobročinstvu? Za koga si stvorio kravu bremenitu srećom?

7 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Tko je dragocjenu Prilagodljivost ispoljio skupa s Vlašću?
Tko je u dušu sina ulio poštivanje oca? U tom ću smislu rado pomoći,
Premudri, tebi, koji si po Dobroj Misli stvaralac ovoga svega.

8 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine,
da shvatim tvoje mudre upute i riječi, o kojima sam se savjetovao s Ispravnošću i Dobrom Mišlju, zato da pravo spoznam bitak:
Prema kojim dobrima da usmjerim svoju dušu, pa da ih i postignem?

9 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Hoće li mi gospodar vladarske moći objaviti nauku, da je posvetim u čistoći kao nauku onoga koji shvaća, kao obećanje uzvišenog Carstva?
Hoće li to biti netko poput tebe, o Premudri, koji s Ispravnošću i Dobrom Mišlju stanuje pod istim krovom?

10 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Koja je nauka najbolja od svih, koja će uz Ispravnost unaprijediti moje sljedbenike, a Prilagodljivošću riječima i djelima, što proizlaze iz moje spoznaje, pravilno ispuniti tvoje želje prema tvojoj volji, Premudri!

11 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Hoće li se Prilagodljivost ustaliti kod onih, kojima bude objavljena tvoja nauka, o Premudri? Izvjesno je, da sam ja po toj osobini izabran kao prvi. Sve koji nisu takvi, promatrat ću neprijateljskim duhom.

12 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Tko je ispravan među ovima s kojima raspravljam, a tko lažan?

Jesam li lažan ja ili onaj koji, jer je lažan, hoće da mi ospori tvoju blagodat? Kako to, da njegova lažnost nije očevidna?

13 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Kako treba da lažnost odbijemo od sebe i odbacimo onima, koji uopće ne će da čuju ni pomisle da se pridruže Ispravnosti, niti žele da se svjetuju s Dobrom Mišlju?

14 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Kako da Lažnost predam u ruke Ispravnosti, da je satre po riječima tvoga uputstva, da izazove snažan raspad među lažnima, da ih natjera u škripac?

15 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Koliko je u tvojoj moći, da zajedno s Ispravnošću nadzireš sukob dviju protivničkih vojski? Kojoj ćeš strani i kome dodijeliti pobjedu, po obećanju koje želiš da održiš?

16 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Tko kao pobjednik treba da štiti bića prema tvojoj riječi? Obećaj mi jasno, ti koji si spas života, da ćeš odrediti zaštitnika! Zatim treba da se pomoću Dobre Misli ustali poslušnost prema njemu u onome što ti, Premudri, želiš.

17 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Kako ću ja, Premudri, stići do cilja zajedno s vama, u vašoj pratnji, a da mi riječ ostane moćna i da se u buduće ostvari blagodat i besmrtnost zajednice po ispravnom svjedočanstvu?

18 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Hoću li ispravnošću ovu nagradu steći: deset kobila, pastuha i devu, kako mi je obećano, prema tvojoj namjeri, da mi udijeliš blagodat i besmrtnost.

19 Ovako te pitam, reci mi po istini, Gospodine!
Koja će kazna prvo pogoditi onoga, tko ne da zasluženu nagradu po zadanoj riječi, a kaznu, koja će mu biti zadnja, znadem i sam.

20 O Premudri, kada su zli bogovi bili dobri vladari? Ovo te još pitam:
Zar ne vide oni, kako zbog njih svećenici izručuju kravu demonu bijesa i kako joj žrtveni pjevač izaziva jauk u dubini duše? Oni ne teže, da ispravnim putem unaprijede rasplod.

ISLAM

MUHAMED

IZ »KORANA«[1]

U ime Allâha, koji je prema svemu milostiv, prema svemu milosrdan!

Neka je slava Allâhu, gospodaru svjetova, milostivom prema svemu, milosrdnom prema svemu, vladaru sudnjega dana!

Samo tebi služimo i od tebe molimo pomoć. Vodi nas pravim putem, putem onih prema kojima si bio milostiv, a ne putem onih na koje se srdiš, ni onih koji idu stramputicom! *(I. Sûra)*

U vjeri nema prisile. (2, 256)

Među Allâhovim poslanicima nema razlike. (2, 285)

I Muhamed je samo poslanik. Poslanika je bilo i prije njega. (3, 143)

Mesija, sin Marijin, bio je samo poslanik. Poslanika je bilo i prije njega. Njegova je majka bila pravedna žena. (5, 75)

---

[1] Citati su označeni u zagradama brojem *sûre*, a zatim stiha, prema numeraciji u službenom egipatskom izdanju originala. Za prijevod je služilo djelo Muhammeda Alija: *Translation of the Holy Quran*, Lahore, 1948., 3. izd., zatim prijevod M. Henninga na njemački: *Der Koran*, Leipzig. 1901., gdje se obilježavanje citata nešto razlikuje. Novo je francusko izdanje priredio R. Blachère: *Le Coran*, Paris, 1949—50. (2 knjige). Među najstarije prijevode spada talijanski, Arrivabene: *L' Alcorano di Mocametto*, Venecija, 1547. Najnoviji talijanski prijevod izdao je A. Bausani: *Il Corano*, Firenze, 1954. Prijevode na naš jezik nismo mogli usporediti.

Kada su rekli: »Mi smo ubili Mesiju, Isusa, sina Marijina, poslanika Allâhova« — oni ga ipak nisu ubili, niti usmrtili na križu, nego im se to samo prividjelo...

U zbilji ga nisu ubili, nego ga je Allâh uzdigao k sebi, a Allâh je svemoćan i mudar. (4, 157—158)

Židovi i kršćani kažu: »Mi smo Allâhova djeca i njemu najmiliji.« Reci im: »Zašto vas onda kažnjava za vaše grijehe? Ne, vi ste ljudi njegovi stvorovi!« (5, 18)

(Šaljući Muhameda da propovijeda njegovu nauku, Allâh mu kaže:)
Nije tvoj zadatak' da ih vodiš pravim putem, nego Allâh vodi koga hoće. (2, 272)

Zadatak je poslanika jedino, da javno objavljuje nauku. (16, 35)

Doista, u Allâhovu poslaniku imate lijep uzor za svakoga, tko polaže nadu u Allâha... (33, 21)

Mi dobro znamo, što ljudi govore, a tvoja svrha nije da ih prisiljavaš. Zato opominji Korânom onoga, tko se boji moje prijetnje. (50, 49)

Tko učini dobro djelo, dobit će desetorostruku nagradu, a tko učini zlo djelo, vratit će mu se samo onoliko, koliko je zla učinio. Nikome ne treba nanijeti nepravdu. (6, 168)

Tko je ispravno usmjeren, taj je usmjeren za svoje dobro, a tko je u zabludi, taj luta sam na vlastitu štetu. Nijedna duša uz svoj teret ne treba da nosi još i tuđi. Mi ne kažnjavamo prije nego što pošaljemo poslanika. (17, 14—15)

Allâh ne opterećuje nijednu dušu preko njene snage, nego joj se događa ono što je zaslužila, a dobiva ono što joj pripada. (2, 286)

Doista, Allâh pušta u zabludi koga hoće, a vodi pravim putem koga hoće. Zato se ne prepuštaj brizi zbog njih. Doista, Allâh zna što čini. (35, 8)

Dobro koje te zadesi od Allâha je, a zlo koje te zadesi potječe iz tebe samoga. (4, 79)

O vjernici! Podnosite i naprežite se u strpljivosti! Budite postojani i bojte se Allâha, da biste postigli dobrobit! (3, 200)

Borite se na putu Allâhovu protiv onih koji vas napadaju, ali ne pretjerujte! Doista, Allâh ne voli one koji pretjeruju. (2, 190)

Borite se protiv njih, dok prestane progon i dok se osigura vjera Allâhova, a kad popuste, nek ne bude više neprijateljstva, osim prema prekršitelju. (2, 193)

Pobožnost se ne sastoji u tome, da okrećete lice prema Zapadu ili Istoku, nego je pobožan onaj tko vjeruje u Allâha ... i tko iz ljubavi prema njemu od svog imanja daje svojim pripadnicima i siročadi, i siromasima i putnicima, i prosjacima i zarobljenicima . . . tko drži obećanje, ... tko je postojan u nesreći, nuždi i teškim vremenima ... (2, 177)

Budite darežljivi na Allâhovu putu, ali se nemojte vlastitom rukom bacati u propast! Činite dobro, jer Allâh voli one koji čine dobro. (2, 159)

Onome tko vas pozdravi odzdravite još ljepše ili jednako! Doista, Allâh zahtijeva ispravnost iznad svega. (4, 86)

Allâh je svjetlost neba i zemlje. Ta je svjetlost slična svodu pod kojim je smještena svjetiljka. Svjetiljka je u staklenci, a staklenka sliči blistavoj zvijezdi. U njoj plamsa ulje posvećene masline, kakva se ne nalazi ni na Istoku ni na Zapadu. To ulje kao da se pali bez dodira vatre. To je svjetlost nad svjetlošću, a Allâh vodi k svojoj svjetlosti onoga koga hoće. (24, 35) [2]

---

[2] Vidi Avicenninu interpretaciju ove slike na str. 251.

FÂRÂBÎ

O SPOZNAJNOM PROCESU[1]

Spoznaja se može usporediti s utiskivanjem pečata. Kao što je vosak najprije stran pečatu, a zatim se usko uz njega priljubi, pa zadrži njegovu oznaku i sliku, isto tako i onaj tko spoznaje stoji nasuprot spoznajnom obliku, a pošto usvoji oblik, povezuje se uz njega i odgovarajuća spoznaja.

Tako i osjetno opažanje preuzima od opaženog predmeta sliku i povjerava je pamćenju, gdje ostaje utisnuta i onda, kad opaženi predmet više nije prisutan...

Svako vanjsko osjetilo preuzima od zapaženog predmeta sliku, koja ima kvalitet tog predmeta. — U pozadini su vanjskih organa položene mreže i lovačke zamke za oblike koje uhvati osjetno opažanje.

Tu spada i snaga koja se naziva oblikovanjem. Ona je pohranjena i svrstana u prednjem dijelu mozga. Ta snaga zadržava oblike zapažanja pošto oni iščeznu iz dodirnih točaka osjetila ili njihovog ukrštavanja, pa tako prestane opažanje.

Tu se zadržava i snaga, koja se naziva slutnjom. Ta snaga u opaženome zahvaća ono, što se ne zamjećuje neposredno.

Dalje postoji snaga održavanja. To je riznica za sve ono, što shvatimo slutnjom, kao što je snaga oblikovanja riznica za ono što zahvaćaju osjetila.

Postoji još i snaga, koja se naziva razmišljanjem. Ona vlada nad svime, što je pohranjeno u riznicama snage oblikovanja i snage održavanja. Ona spaja i razdvaja jedno i drugo. Ta se snaga naziva razmišljanjem samo onda, kad je upotrebljava ljudski duh i razum. Kada se njom služi slutnja, onda je nazivamo snagom mašte.

---

[1] Prema: F. Dieterici: *Alfârâbîs philosophische Abhandlungen*, Leiden 1892, str. 119—122. — Usp.: M. Horten: *Das Buch der Ringsteine Fârâbîs*, Münster 1906.

IBN SÎNÂ (AVICENNA)

IZ AUTOBIOGRAFIJE

»... Buharski je sultan bio tada Nuh ibn Mansur. On se razboli od bolesti, koja je izazvala nedoumicu kod svih liječnika. Moje je ime bilo poznato među njima zbog moje načitanosti. Zato su me spomenuli u njegovoj prisutnosti i zamolili ga, da me pozove. Došao sam i surađivao s njima u liječenju kraljevskog pacijenta. Tako sam ušao u njegovu službu.

Jednog sam ga dana zamolio, da mi dopusti ući u njegovu knjižnicu, da pregledam katalog i pročitam knjige o medicini. Kad mi je to dopustio, ušao sam u zgradu s mnogo prostorija, a u svakoj su bili sanduci knjiga, jedan na drugome. U jednom su odjelu bile knjige o jeziku i poeziji, u drugom o pravu i t. d. Svaki je odjel sadržavao knjige samo iz jedne nauke. Pogledao sam katalog starih grčkih djela i zatražio ona, koja sam želio. Tu sam vidio knjige, kojih su i naslovi još uvijek mnogima nepoznati, djela koja nisam vidio nikad ni ranije ni kasnije.

Čitao sam te knjige i pravio bilješke. Tako sam shvatio mjesto, koje je svaki od tih ljudi zauzimao u svojoj posebnoj nauci. A kad mi je bilo osamnaest godina, proučio sam sve te nauke. U to mi je doba moga života pamćenje bilo bolje nego danas, ali sam zato danas zreliji. S tom razlikom, moje je znanje ostalo potpuno isto. Od toga vremena ništa nije dodano mome skladištu.«[1]

---

[1] »Kad čitamo ovaj opis privatne knjižnice Samanida, zastaje nam dah. Koje je sve prijevode grčkih pisaca, a vjerojatno i originalne grčke tekstove sadržavala ta zbirka, o kojoj ništa ne znamo? Kad bi se ti rukopisi sada pronašli, sigurno bi trebalo nanovo pisati povijest grčke filozofije i nauke. Ta potreba, međutim, ne će nastati, jer je samanidska kraljevska knjižnica s cijelim svojim dragocjenim sadržajem stradala u požaru, koji su potpalili fanatični turski vojnici, kad su zatrli tu posljednju prosvjetiteljsku dinastiju, zbacivši je s prijestolja.« (*A. J. Arberry*, prof. sveuč. u Cambridgeu, »Avicenna: His Life and Times«, u zborniku »A Millenary Symposium«, London 1952, str. 19.)

DVA ODLOMKA O PSIHOLOGIJI MIŠLJENJA

STUPNJEVI RACIONALNE I INTUITIVNE SPOZNAJE[1]

a) RACIONALNA SPOZNAJA

Zadatak je teoretske spoznajne sposobnosti, da primi utiske općih formi apstrahiranih iz materije. Ako su te forme već same po sebi apstraktne, onda ih ona prima jednostavno, ako nisu, onda ih izlučuje iz materijalnog sadržaja pomoću apstrakcije, tako da u njima ne ostane ni trag veze s materijalnim sadržajem. O tome ćemo govoriti posebno.

Odnosi su te teoretske sposobnosti prema spomenutim formama različiti. To je zato, jer stvar, čija je funkcija da primi drugu stvar (kao svoj predmet), može da je prihvati ili potencijalno ili aktualno. O potencijalnosti govorimo u tri različita smisla *per prius et posterius*. Taj se termin može odnositi najprije na apsolutnu potencijalnost, gdje još ništa nije ostvareno, gdje nije stvoren još ni instrument za ostvarenje, kao na pr. u slučaju mogućnosti da dijete nauči pisati. Dalje, ovaj se termin može odnositi na relativnu potencijalnost, u slučaju gdje ne postoji ništa više osim sredstva, kojim treba postići ostvarenje, kao na pr. kod malo starijeg djeteta, koje je naučilo da upotrebljava pero i tintarnicu i znade vrijednost ili značenje slova, pa ima sposobnost za pisanje. Konačno, može se odnositi na tu sposobnost u slučaju, kad je pomoću sredstva sposobnost usavršena, tako da je onaj tko je ima može primijeniti kad god hoće, a da je ne mora učiti ili stjecati. Tu je potrebna jedino namjera kao u slučaju sposobnosti koju ima pisar, kad je postigao savršenstvo u svom

[1] *Kitâb al-Nagjât*, knjiga II., poglavlje VI., prema engleskom prijevodu F. Rahmana: *Avicenna's Psychology*, Oxford, 1952., str. 33—37.

umijeću, pa ga ima i onda, kad ne piše. U prvom slučaju govorimo o apsolutnoj ili materijalnoj potencijalnosti, u drugom o mogućoj potencijalnosti, a u trećoj o navici *(habitus)*.

Tako je odnos teoretske sposobnosti prema apstraktnim nesadržajnim formama, koje smo spomenuli, gdjekada po svojoj pridodi apsolutna potencijalnost. Ta sposobnost pripada duši, koja još nije ostvarila nijedan dio savršenstva koje joj pripada u potencijalnom smislu. Na tom stupnju govorimo o *materijalnoj inteligenciji* kao sposobnosti koju nalazimo kod svakog pojedinca ljudskog roda. Materijalnom je nazivamo zbog sličnosti s osnovnom materijom, koja po sebi nema nikakvu formu, nego je supstrat svih formi.

Gdjekada je priroda toga odnosa moguća potencijalnost. To je onda, kad »materijalna potencijalnost« od svojih mogućih savršenstava dostigne samo *primarne inteligibilije*, koje su izvor i sredstvo *sekundarnih inteligibilija*. Pod primarnim inteligibilijama razumijevam osnovne pretpostavke, koje usvajamo, ali ne na osnovu obrazovanja, a niti sa sviješću da su te pretpostavke za subjekt koji ih usvaja takve, da bi ih isto tako mogao i ne usvojiti — nego pretpostavke poput onih, da je cjelina veća od dijela, ili da su predmeti, koji su jednaki s jednom te istom stvari, i međusobno jednaki. Tako dugo dok postignuto ostvarenje ostaje u tim granicama, nazivamo ga *intellectus in habitu*. Ovdje bismo mogli govoriti i o *aktualnoj inteligenciji* u odnosu na *prvu potencijalnost*, budući da prva (t. j. materijalna inteligencija) nije uopće sposobna da zaista misli, dok je ova druga sposobna za to, čim počne da se služi razumom.

Gdjekada je priroda odnosa (o kojem govorimo) »usavršena potencijalnost«. U tom je slučaju razum nakon primarnih inteligibilnih formi stekao i sekundarne, iako ih još ne razmatra, niti se poziva na njih, nego ih je, tako rekavši, sačuvao u sebi, pa može i da ih zaista razmatra, kad to hoće, i zna da to može. To se stanje naziva *intellectus in actu*, jer je to inteligencija koja misli kad god hoće, a da joj nije potreban dalji proces stjecanja, ma da bismo i nju mogli nazvati, u odnosu na slijedeći oblik, potencijalnom inteligencijom.

Konačno, odnos prema tim formama može po svojoj prirodi biti apsolutna aktualnost. O njoj govorimo, kad su forme prisutne u razumu i kad ih on zaista promatra i misli o njima, znajući da to čini. Na toj točki razum postaje *intellectus*

acquisitus, jer ćemo uskoro vidjeti da potencijalna inteligencija postaje aktualna samo pomoću jedne vrste inteligencije koja je uvijek aktualna, pa kad potencijalna inteligencija s njome dođe u određeni dodir, onda se određene forme utiskuju iz prve u drugu. Zato se te forme stječu izvana.

To su stupnjevi sposobnosti koje nazivamo teoretskim intelektima. U stadiju stečene inteligencije životinjska vrsta i njen ljudski rod postižu savršenstvo, pa tu ljudska potencijalnost postaje istovetna s prvim principima egzistencije uopće.

b) INTUITIVNA SPOZNAJA

Postoje razni stupnjevi stjecanja spoznaje, bilo da nam ona dolazi od drugoga ili iz samoga sebe. Neki ljudi, stječući znanje, dolaze vrlo blizu neposrednom zahvaćanju, jer je potencijalni intelekt, koji prethodi spomenutoj sposobnosti, najsnažniji. Kad neka osoba može steći znanje sama iz sebe, onda se ta snažna sposobnost naziva *intuicijom*. Kod nekih je ljudi ona tako snažna, da im nije potreban veliki napor ili pouka i ostvarivanje, pa da uspostave vezu s aktivnom inteligencijom. Prvobitna je sposobnost takve osobe tako snažna, da se za nju može reći, da ima i drugu sposobnost. Doista, to se čini kao da taj čovjek znade sve sam po sebi. To je najviši stupanj te sposobnosti. U tom se stanju materijalna inteligencija mora nazvati »božjim duhom«. Ona pripada u rod *intellectus in habitu*, ali je tako velika, da je svi ljudi ne mogu imati. Nije isključeno, da neka od takvih djela, koja se pripisuju »božanskoj inteligenciji«, s obzirom na svoju snažnu i golemu prirodu presežu u imaginaciju, koja ih simbolizira u osjetnoj mašti i prenosi u riječi na ranije spomenuti način.

Dokaz je za to očevidna činjenica, da inteligibilne istine stječemo samo kad nađemo srednji član silogizma. To sè može postići na dva načina: gdjekada putem intuicije kao duševnog akta, kojim razum sam neposredno uočava srednji član. Ta se snaga intuicije naziva brzinom zamjedbe. Gdjekada se, opet, srednji član doznaje putem pouke, ma da su i prvi principi pouke dobiveni intuicijom, budući da se svo znanje može konačno svesti na određene intuitivne principe, a ti potječu od onih koji su ih prvi priopćili svojim učenicima.

Moguće je da netko nađe istinu sam po sebi i da u svom umu provede silogizam bez učitelja. Tu postoje kvantitativne i kvalitativne razlike. Kvantitativne zato, jer neki ljudi imaju veći broj »srednjih članova« (silogizma), koje su sami razotkrili, a kvalitativne zato, jer neki ljudi pronalaze srednji član brže od drugih. Budući da su te razlike neograničene i da su uvijek različite po stupnju i snazi, a najniža se točka nalazi kod ljudi, kojima potpuno nedostaje intuicija, onda najvišu točku nužno dosežu ljudi, koji imaju intuiciju u odnosu prema svim problemima ili prema njihovoj većini, ili ljudi kod kojih se intuicija pojavljuje u najkraćem vremenu. Tako može postojati i čovjek, čija duša ima tako duboku čistoću i tako je čvrsto povezana s racionalnim principima, da plamti od intuicije, t. j. od prilagodljivosti za nadahnuće, koje dolazi od aktivne inteligencije u svakom pogledu. Na taj se način forme svih stvari, sadržane u aktivnoj inteligenciji, upečaćuju u njegovu dušu ili odjednom ili gotovo odjednom, a ne prima ih tek po autoritetu, nego na osnovu njihovog logičkog reda koji obuhvaća sve »srednje članove«. S druge strane, uvjerenja usvojena na osnovu autoriteta u pogledu stvari, koje poznajemo samo po njihovim uzrocima, nemaju racionalne izvjesnosti. — Ovo je vrsta proročanske intuicije, upravo njen najviši oblik, kojem najbolje odgovara naziv božanske moći. To je ujedno najviša ljudska sposobnost.

IZVJESNOST VLASTITOG BITKA[1]

Obrati se samome sebi, pa provjeri, kad si u normalnom stanju, a i u nekim drugim stanjima, ukoliko predmete zahvaćaš zdravim razumom, da li pri tome zanemaruješ vlastiti opstanak i da li se i sam ne afirmiraš. Mislim da pažljiv promatrač ne će doći do takvog zaključka. Čak kad čovjek spava ili je pijan, vlastita se osnova ne udaljuje od bića, iako predodžba o njoj nije stalno prisutna u sjećanju.

Kad bi zamislio da je tvoja osoba stvorena odjednom sa zdravim razumom i sposobnošću, pretpostavivši da se nalazi u takvu položaju i smještaju, da joj se dijelovi ne vide, a organi ne dotiču, nego su odvojeni i trenutačno lebde u slobodnom prostoru, ustanovio bi da ne postoji svijest ni o čemu drugome nego o izvjesnosti vlastitog bitka.[2]

Čime zahvaćaš sam sebe u određenom času, ili ranije ili kasnije? Šta to u tebi zahvaća? Vidiš li to, što zahvaća kao jedno od svojih pet osjetila, koje opaža zorno, ili kao svoj razum i sposobnost različitu od osjetila i onoga što im je analogno? Ako je to tvoj razum i sposobnost različita od osje-

---

[1] Iz djela *Kitâb al-'Išârât wa l-Tanbîhat*, dio II., poglavlje 3. Prema francuskom prijevodu. A. — M. Goichon (»Livre des directives et remarques«, izdanje »Collection d'oeuvres arabes de l'UNESCO«, Beyrouth — Paris, 1951., povodom Avicennine tisućugodišnjice), str. 303.—341. Originalni je tekst izdao Forget, Leiden, 1892. Naš prijevod obuhvaća str. 119.—134. tog izdanja. Bilješke ne slijede obradu Goichon.

[2] Temu o »čovjeku koji lebdi« i izvod o izvjesnosti vlastitog bitka *(tubût 'anniyyatihâ)* obrađuje Avicenna ovdje po treći puta. U ranijem djelu »Šifâ'« javlja se ista tema dva puta (I, 281 i 363), a i mi smo je u povijesnom dijelu citirali odatle u nešto slobodnijoj verziji. Srodnost stava s Descartesovim *»Cogito«*, obradio je osobito E. Gilson u studiji »Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant« (str. 40—41, usp. bibliografiju u povijesnom dijelu).

tila, opažaš li tada posredno ili neposredno? Ne smatram da ti je u tom času potrebno posredstvo. Znači, dakle, da sam sebe zahvaćaš bez neke druge sposobnosti ili posrednika. To se prema tome zbiva ili putem osjetila ili po unutrašnjem osjetu, bez posredstva. Razmotrimo sada te dvije mogućnosti:

Dolaziš li do te spoznaje zato, jer ti je predmet zamjedbe koža, koju opažaš vidom? Ne, jer kad bi ti skinuli kožu, pa te obukli u drugu, ti bi još uvijek bio taj isti. Ili se možda zamjećuješ bolje opipom, koji je također dio vanjskih svojstava tvojih uda? Ne, jer je tu posrijedi isti slučaj, a osim toga smo u osnovnoj hipotezi pretpostavili, da osjetila nisu djelatna. Očito je prema tome, da ono što zamjećuješ nije niti neki od tvojih organa kao što su srce ili mozak. Zar bi to i bilo moguće, kad je njihovo postojanje za tebe skriveno, pa se može ustanoviti tek prilikom seciranja? Ono što zamjećuješ nije ni njihov zbir, jer taj zbir opažaš na osnovu onoga što promatraš na samom sebi i onoga na što te drugi upozore. Dakle, ono što zahvaćaš nešto je drugo, različito od onih dijelova i organa, koje nisi primijetio dok si opažao sam sebe i čiji nužni identitet sa samim sobom nisi ustanovio. To što zahvaćaš ne spada prema tome u red onoga što zahvaćaš osjetilima u bilo kojem smislu, a niti onoga što zahvaćaš na način sličan osjetnome u područjima o kojima ćemo u nastavku govoriti.[3]

Možda ćeš reći: »Ja se afirmiram jedino posredstvom vlastitog djela.« U tom ti je slučaju, prema hipotezi od koje smo pošli, potreban dokazni akt, ili pokret ili nešto drugo. Naša hipoteza, međutim, sve to isključuje.

Govoreći općenito, ako dokažeš da je tvoj akt akt u strogom smislu, onda moraš njime dokazati i djelatni subjekt u strogom smislu, a ne pojedinačni kakav je upravo tvoja osoba. Ako taj akt dokažeš kao pripadan tebi, onda njime ne dokazuješ svoju osobnost, nego je ona u tom slučaju dio u shvaćanju tvog akta u onom smislu u kojem je taj akt tvoj. Ona je, dakle, za razum dokazana prije akta i ne smanjuje se okolnošću, da postoji s aktom, ali ne i po aktu.

Životinja se pokreće nečim, što nije njena isključiva tjelesnost, nečim, što nije tek organski sklop njenog tijela, koje joj je često smetnja, kad hoće da usmjeri svoj pokret ili uopće

---

[3] Pod ovim područjima analognim osjetnosti razumijeva se imaginacija i vrednovanje *(aestimatio)* — prema komentaru Tûsîja.

da se pokrene. Ona isto tako zamjećuje nečim, što nije njena tjelesnost ni organski sklop te tjelesnosti, koja je sprečava da opazi ono, što je slično, a mijenja se u doticaju s onim, što je suprotno. Kako bi inače mogla da uspostavi doticaje te vrste?[4] Njena se ćud ispoljava u suprotnostima, koje se opiru u težnji da se izdvoje, a njihov spoj i vezu može da održi jedino sila različita od njihovog osnovnog afiniteta. Isto kao što slabost i nepostojanje slijede snagu sjedinjavanja i održanja, tako i snaga spajanja pretpostavlja cijepanje. Prema tome su snage zamjedbe, pokreta i održavanja, svojstvene određenoj ćudi, u principu nešto drugo, što treba nazvati psihičkim. To je ona supstancija koja upravlja dijelovima tijela, a prema tome i tijelom kao cjelinom.

Ta je supstancija u tebi jedinstvena, upravo, ona je ti, kako se možeš uvjeriti.[5] Njeni su ogranci sposobnosti rasprostranjene po tvojim organima, pa kad osjećaš nešto pojedinim od tih organa, ili kad zamišljaš, želiš, uzbuđuješ se, onda veza koja postoji između te supstancije i njenih ogranaka prenosi u središnju supstanciju sklonost, iz koje u ponavljanju nastaje određena poslušnost, ili bolje rečeno navika, kao druga priroda, koja zavlada rukovodećom supstancijom kao u slučaju ustaljenog habitusa. Isto se događa i u obrnutom smjeru, tako da često neka intelektualna sklonost nastane i razvije se u središnjoj supstanciji, a njen se utjecaj za tim po vodovima prenosi na ogranke i organe. — Pogledaj, kad na osjetan način zamjećuješ prisutnost božju i kad meditiraš

---

[4] Tûsî u svom komentaru citira opširniju obradu teme u djelu »Šifâ'« (I, 285—7), prema kojoj je »duša savršenstvo koje pripada pojedinom subjektu, a taj subjekt ona konstituira isto kao što formira i vrstu.« — Duša u ovom vitalnom smislu može biti vegetativna, kakvu imaju biljke, i animalna kod životinja. Ona prema tome odgovara najbolje indijskom terminu *gjîva*. Potanja razrada psihičkih svojstava slijedi u nastavku. Funkcija na koju se ovdje misli kao osnovnu, jest povezivanje tjelesnih elemenata i sprečavanje njihova raspada, koji bi se bez djelovanja te životne sile zbilo. Bez nje živo biće ne bi moglo da se razgraniči od vanjskog svijeta, jer doticaj homogenih elemenata dovodi do nesvjesne asimilacije, dok doticaj heterogenih elemenata izaziva kvalitativne promjene. Identitet se svijesti očituje zato za Avicennu prvenstveno u prethodnom vrednovanju, na osnovu kojega se organizmu dopušta spajanje s homogenim ili je prisiljen na doticaj s heterogenim elementima. Svijest o vlastitom identitetu tako prethodi kvantitativnim i kvalitativnim mijenama u organizmu i ograničava njihov opseg. Ta se duševna sposobnost naziva u slijedećoj rečenici »ćud«.

[5] Iz te psihičke »supstancije« potječu, prema Tûsîju, voljni pokreti i spoznaja.

o njegovoj svemoći, kako ti trepti koža i ježe ti se dlake. Takvi su prolazni utisci i trajne sklonosti nekad snažniji, a nekad slabiji. Da tih sklonosti nema, duh nekih ljudi ne bi bio skloniji nego kod ostalih da podnosi sramotu ili da plane gnjevom.

Zahvaćanje određene stvari sastoji se u predodžbi njene takvosti kod onoga koji spoznaje, a kod onoga tko je zorno vidi, to je obilježje po kojem je zamijećena. Tu postoje dvije mogućnosti: 1. Takvost može biti autentična takvost stvari koja je izvanjska subjektu spoznaje u času spoznavanja. (Dosljedno tome, takvost onoga što ne postoji *in actu* u konkretnim izvanjskim bivstvima ne konstatira se uopće, kao u slučaju mnogih geometrijskih figura, ili još jasnije u slučaju mnogih stvari koje pretpostavljamo, a da nisu konkretno moguće, ali su predmet hipoteze u geometriji.) — 2. Takvost može biti slika[6] takvosti stvari, utisnuta u sam subjekt spoznaje i nerazdvojiva od njega. To je teorija koja nam preostaje.

Gdjekada se stvar opaža osjetilima, kad je predmet zornosti. Zatim se zamišlja u odsutnosti stvari čiji oblik predočujemo u svojoj nutrini, kao na pr. kad smo vidjeli Zaida, pa ga zamišljamo pošto je otišao. Priroda je predmeta gdjekada razumska, kao na pr. kad zamišljamo ideju čovjeka, koju smo izveli iz Zaida, a uviđamo da je svojstvena svim ljudima. Kad stvar opažamo osjetilima, onda je redovno prekrivena velima koja ne pripadaju njenoj takvosti. Kad bi se ta vela uklonila, njihovo odstranjivanje ne bi utjecalo na osnov te takvosti. To vrijedi za mjesto, položaj, kvalitet ili mjeru, same za sebe. Ako zamisliš da ih zamijene drukčija obilježja iste vrste, to ne bi utjecalo na istinitost takvosti. Ipak, osjetila dosežu do stvari uvijene u te akcidencije, koje je prate zbog materije od koje je napravljena. Njezino je dosezanje i apstrahiranje iz akcidencija moguće jedino zahvaljujući položajnom odnosu osjetila doživljajnog subjekta i materije stvari, pa zato ni forma[7] stvari ne postoji više u predočavanju vanjskih osjetila,

---

[6] Izraz »slika« (*mitâl*) pretpostavlja određeno kategorijalno značenje, jer ista riječ u pluralu (*mutul*) služi kao termin za platonske ideje. Prema komentaru, u ovoj je rečenici »slika« — »apstraktna forma stvari«.

[7] Termin »forma« upotrebljavamo svuda gdje dolazi u izrazito aristotelovskom smislu, u odnosu prema »materiji« (sadržaju) spoznajnog zahvaćanja. Termin »zahvaćanje« (*'idrâk*) ima kod Avicenne četverostruko značenje, kako ističe Tûsî: osjetno, imaginativno, vrijednosno (estimativno) i razumsko (inteligibilno).

pošto prestane osjet. Unutarnjim zamišljanjem možemo predočiti stvar zajedno s njenim akcidentalnim obilježjima. Takvo zamišljanje (imaginacija) ne može se potpuno apstrahirati od tih obilježja, no ono razlučuje predmet od odnosa o kojem smo govorili, a od kojeg upravo zavisi osjet. Imaginacija prema tome zamišlja formu predmeta usprkos odsutnosti njegove podloge.

Razum ima sposobnost apstrakcije takvosti od stranih okolnosti kojima je okružena i po kojima se individualizira. Tu funkciju razum vrši s izvjesnošću istine. Postupkom koji odgovara utjecaju takvosti na osjetnost, razum iz tih podataka izvodi inteligibilni predmet.

Predmet, koji je u svojoj biti slobodan materijalnih natruha i vanjskih okolnosti, koje se vezuju uz takvost, a da ne proistječu iz nje, takav je predmet inteligibilan po sebi[8] i nije mu potrebna razumska obrada, jer ga spoznaje adekvatna spoznajna sposobnost, ili možda bolje rečeno zato, jer je ta obrada neposredno uključena u spoznajnu sposobnost.[9]

Želiš li da sada bliže razmotrimo pitanje sposobnosti unutrašnjeg opažanja, tako da razjasnimo najprije sposobnosti u odnosu prema osjetu?

Jesi li već promatrao kap vode, koja u padu ocrtava pravu liniju, i točku, koja u brzom pokretu opisuje krivulju, jedno i drugo u zornom opažanju, a ne u mašti ili sjećanju? Poznato ti je, da se u vid utiskuje samo oblik onoga, što se pred njim nalazi, dok je ono, što pred tvojim okom pada ili kruži, točka, a ne crta. Prema tome je u nekoj od tvojih sposobnosti ostao lik onoga, što se najprije u nju usjeklo, a tome je pridošao lik prisutnog prizora. Postoji, dakle, u tebi ispred vida sposobnost do koje vid dovodi nešto, što se može usporediti s osjetnim zorom. U toj se sposobnosti sabiru osjetni podaci, a ona ih zatim zahvaća. U tebi postoji također sposobnost koja čuva slike osjetnih stvari, pošto su iščezle same te stvari, koje

---

[8] Tûsî dodaje: ... ako ga ne spoznajemo, onda tome jedini razlog može biti u onome koji spoznaje.

[9] Ovdje je bitno razlikovati vlastitu samospoznaju od tuđe spoznaje. Na opseg se subjekata kojima je svojstvena samospoznaja osvrće Avicenna kasnije. O kategorijalnom određenju ostalih kaže komentator: »Sve ono što postoji kao zahvaćeno ne posjeduje takvost koju ostvaruje samo, nego po drugome, ... te postaje spoznatljivo po aktu koji mu netko drugi nameće, a to je akt apstrakcije.« — Prema interpretaciji A. M. Goichon, »Ibn Sînâ u ovom paragrafu ima na umu samospoznaju nematerijalnih bića, a za tim spoznaju ljudske duše o njima.«

su se u njoj svrstale. Zahvaljujući tim dvjema sposobnostima[10] možeš prosuditi da je ova boja nešto drugo nego ovaj okus, te da onaj tko zahvati tu boju ima također i taj okus. Onome tko izriče ta dva suda potrebna je i zajednička prisutnost ovih dviju stvari o kojima donosi sud. — To su, eto, različite sposobnosti.

I životinje, bez obzira da li su razborite ili ne, shvaćaju u pojedinačnim osjetnim stvarima pojedinačne ideje koje nisu osjetne i ne prenose se osjetnim putevima. Tako na pr. ovca shvaća u vuku ideju koja nije osjetna, a isto tako i ovan u ovci na poseban način, sudeći o tome kao što razum sudi o onome što zorno zahvaća. I ti imaš sposobnost koja ima takvu funkciju. Osim toga, u tebi i u mnogim životinjama koje ne znaju govoriti postoji sposobnost, gdje te ideje ostaju pohranjene, pošto su postale predmet određenog suda, a ta se sposobnost razlikuje od sposobnosti u kojoj se održavaju forme.[11]

Svaka od tih sposobnosti ima posebni tjelesni organ i naziv. Prva se naziva razum i mašta. Njen je psihički organ[12] proširen u osnovama osjetnog živca, a osobito u prednjem dijelu mozga. Druga je sposobnost oblikovanja i uobrazilje (imaginacije), a njen je psihički organ proširen pretežno u pozadini prednjeg dijela mozga. Treća je sposobnost vredno-

---

[10] Tûsî te dvije sposobnosti identificira s razumom i imaginacijom. Za razum kaže: »Akt koji proistječe iz razuma (*sensus communis*) služi održavanju materijalnih formi u odsutnosti materije.« Uz to ističe da »aktualiziranje« razumskog zahvaćanja nije moguće bez »aktualiziranja u osjetilima«.

[11] Prema komentaru je prva od tih sposobnosti vrednovanje, a druga pamćenje. One se razlikuju od užih umnih sposobnosti, koje više nisu svojstvene životinjama.

[12] Izrazom »psihički organ« prevodimo termin *rûh*, čije je značenje vrlo različito već u ranijim teološkim školama, a nije jednoznačno ni u Koranu. Gdjekada označuje duh u nematerijalnom smislu ili dušu u smislu spomenutom u bilj. 4, a gdjekada se shvaća u materijalnom smislu kao psihički organ. U ovom drugom smislu ga pretežno upotrebljava Avicenna. Ističe se srodnost takvog shvaćanja sa shvaćanjem duše kod stoika. Za razliku od njih Avicenna razlikuje *rûh* od nematerijalnog duhovnog principa, kako ćemo u nastavku vidjeti. Osim toga *rûh* nije kao *pneuma* kod Grka ili *prâna* kod Indijaca vezan za predodžbu daha. Zato smo i ranije upozorili na srodnost ovog islamskog pojma duše s indijskim terminom *gjîva*. Zbog spominjane usporedbe s Descartesom citiramo Avicenninu lokalizaciju *rûha*, koja odgovara Descartesovoj teoriji o hipofizi: Rûh je sposobnost smještena »u sredini mozga zbog mnogostrukosti misaonog pokreta«. — Neki su francuski autori prevodili *rûh* s descartovskim terminom »esprits animaux«. (Usp. Goichon, 513.)

vanja,[13] a njen je organ mozak u cjelini, osobito njegov središnji dio. Njoj tu pomaže četvrta sposobnost, čiji je zadatak da spaja i razdvaja najbliže forme, koje se izlučuju iz osjeta i ideja zahvaćenih sposobnošću vrednovanja. Ona također povezuje forme s idejama, ili ih od njih odvaja. Kad se njom služi razum, onda se naziva misaonom sposobnošću, a kad se njom služi vrijednosna svijest, onda se naziva imaginativnom sposobnošću. Ta je sposobnost smještena na prednjoj strani srednjeg dijela mozga, a možemo smatrati da spada pod vrednovanje i posredno pod razum.[14] Preostaje nam još da spomenemo sposobnost pamćenja, koja je lokalizirana u psihičkom području stražnjeg dijela mozga, koji je njen organ.[15]

Do zaključka se o lokalizaciji tih organa došlo na osnovu proučavanja njihovih oboljenja. Uz to je potrebno misliti i na potrebu koja se pojavila u mudrosti uzvišenog tvorca, da smjesti naprijed ono što najbolje zahvaća tjelesne podatke, a ostrag ono, što zahvaća duševne podatke, dok su u sredinu smještene sposobnosti koje slobodno mogu djelovati u oba smjera, kao sud i sjećanje na slike, koje na jednoj i na drugoj strani blijede. Njegova je moć velika.

Toj razlici odgovara u sposobnostima ljudske duše slijedeća razdioba po njihovim raznovrsnostima: Ljudska je duša, čiji je zadatak spoznaja, supstancija, koja ima razne sposobnosti i savršenstva. Jedna sposobnost odgovara potrebi upravljanja tijelom. To je sposobnost koja se u specifičnom smislu naziva praktičnim razumom. Među pojedinačnim stvarima, koje treba učiniti, da bi se postigle određene svrhe, ta sposobnost nalazi neophodne preduvjete, prve principe, općeusvojena shvaćanja, plodove iskustva uz pomoć spekulativnog razuma, koji joj daje opći pojam, od kojeg se prelazi na posebni.

Druga sposobnost odgovara potrebi duše da usavrši svoju supstanciju pretvarajući je u razum *in actu*.[16] Prva sposobnost priprema dušu da se usmjeri prema spoznatljivome *(intelli-*

---

[13] Vrednovanje *(aestimatio)* vrhovna je psihička sposobnost kod životinja.

[14] Prema Tûsîjevu komentaru, suprotno Râzîju, ova sposobnost ne vrši funkciju opažanja nego samo izabiranja i uspoređivanja.

[15] Osnovi se lokalizacije psihičkih funkcija u mozgu nalaze već kod Galena. Prije Avicenne važan je za razvoj ovih teorija Qusta ibn Lûqa. Avicennina anatomska i fiziološka razmatranja u djelu »Qânûn« sadrže njegov još nedovoljno istraženi prilog razvoju prirodnih nauka.

[16] Tûsî se ovdje u komentaru poziva na razradu ovih sposobnosti u djelu »Kitâb al-Nagjât-a«, koji je uvršten i u našu hrestomatiju.

gibile). Neki je nazivaju materijalnom inteligencijom. Ona predstavlja »svod« (prema koranskoj slici).[17] Slijedeća sposobnost pridolazi duši, kad u njoj postanu djelatni prvi spoznajni principi *(prima intelligibilia).* Po toj novoj sposobnosti duša postaje sposobna da primi daljnje spoznajne sadržaje, bilo razmišljanjem, koje predstavlja »maslinovu granu«, tako dugo dok spoznaja ostaje slaba, bilo intelektualnom intuicijom, koja predstavlja »dodavanje ulja«, kad intuicija postaje snažnija od razmišljanja. Spoznaja kao *habitus* predstavlja »staklenu posudu«. Oplemenjena je i dozrela sposobnost posvećena, »u njoj je ulje skoro rasplamsano«.

Malo zatim pridružuje se djelatnosti duše još jedna sposobnost i jedno savršenstvo. Savršenstvo se sastoji u tome, da predmeti spoznaje bivaju dani u aktu, u intuiciji koja ih predstavlja u duhu, a to je »svjetlost nad svjetlošću«. Sposobnost se sastoji u svojstvu ostvarenja stečene spoznaje, koja tako postiže savršenstvo. Na taj način imamo predmet intuicije, kada hoćemo, a da ga nije potrebno stjecati (u tom času). To predstavlja »svjetiljku«. To se savršenstvo naziva stečenom spoznajom, a sposobnost se naziva razumom u aktu. Aktivni um sprovodi spoznaju iz habitusa u savršeni akt. On je »oganj«.

Ako te zanima razlika razmišljanja i intelektualne intuicije, onda slušaj dalje!

Razmišljanje *(reflexio)* određeni je pokret duha među idejama, kojemu je u većini slučajeva potrebna pomoć uobrazilje *(imaginatio).* Tako mišljenje traži srednji član zaključka *(terminus medius),* ili onu veličinu koja se nalazi na njegovom mjestu, pa dovodi do spoznaje onoga što nam je nepoznato. U slučaju nedostatka, misaono se ispitivanje obraća onome što je pohranjeno u unutarnjoj riznici, ili onome što je analogno. Razmišljanjem gdjekada dolazimo do onoga što tražimo, a gdjekada ne dostižemo tako daleko.

Intelektualna se intuicija sastoji iz predodžbe srednjeg člana u duhu, koja nastaje odjednom ili tek nakon traganja i gorljive težnje, bez pokreta duha, odnosno bez želje za takvim pokretom. Skupa se sa srednjim članom pojavljuje spoznaja čija je on središnja veza.

---

[17] Ovaj je odsječak interpretacije koranskog citata (24, 35), uključenog u naš izvod iz Korana. (V. ranije, posljednji citat.)

Čuj sada nešto više o ovoj božanskoj sposobnosti i o mogućnosti njenog opstanka.

Zar ti nije poznato da intelektualna intuicija postoji i da ljudi dosežu do nje u raznim stupnjevima, kao i u slučaju razmišljanja? Postoje glupani kojima mišljenje ne vrijedi ništa, dok drugi imaju određeni stupanj razboritosti i koriste se mišlju u velikoj mjeri, a postoje i oni koji su još inteligentniji i koji do spoznaje *(intelligibilia)* dosežu putem intuicije. Ta prodorna spoznaja nije slična kod svih ljudi, neki je imaju malo, a drugi mnogo. Isto tako u pogledu nedostatka te sposobnosti, ima ljudi kojima intuicija potpuno nedostaje, dok se kod nekih približava natprosječnosti, tako da im često puta nije potrebno ni prethodno obrazovanje ni razmišljanje.

Ako želiš nastaviti ova razmatranja, potrebno je da znadeš, da će ti uskoro postati jasno, da ono, što u nama prima utisak inteligibilne forme ne samo da nije tjelesno, nego se i ne nalazi u tijelu, dok je ono, što je primilo utisak prethodne (osjetne) forme (pomoću uobrazilje), bila sposobnost sadržana u tijelu ili sâmo tijelo.

Poznato ti je, da je osjetna spoznaja, koju spoznajna sposobnost stječe o onome što je zahvatila, utisak forme predmeta u toj sposobnosti. Poznato ti je također, da se ta sposobnost ne udaljuje od forme koja je u njoj aktualizirana. Zar misliš, ako se sposobnost udalji od forme, a zatim se njoj vraća i prema njoj usmjeruje, da se onda zbiva nešto različito od predočavanja forme u spoznajnoj sposobnosti? Zato je nužno pretpostaviti da forma nestaje i da se na određeni način udaljuje od sposobnosti koja je zamjećuje.

U slučaju sposobnosti vrednovanja, koja se nalazi kod životinja, moguće je da spomenuti prestanak nastupi na dva načina: 1) Forma se udaljuje od te sposobnosti, a i od druge (osjetnog pamćenja) koja služi kao riznica prvoj. 2) Forma se udaljuje od sposobnosti vrednovanja, ali ostaje pohranjena u drugoj sposobnosti, koja služi kao riznica. U prvom se slučaju forma vraća u sposobnost vrednovanja jedino pod uvjetom napora ponovnog stjecanja. U drugom se slučaju ona gdjekada vraća i pojavljuje, ako sposobnost vrednovanja pažljivo promatra svoju riznicu, pa ponovno stjecanje nije potrebno.

Ista mogućnost postoji gdjekada i u pogledu maštom zamišljenih (imaginativnih) formi, koje želimo sačuvati u tjele-

snim sposobnostima. Moguće je da se one zadrže u određenom organu ili u sposobnosti nekog organa, ili da padnu u zaborav zbog neke druge sposobnosti lokalizirane u drugom organu, jer naše tijelo i tjelesne sposobnosti podnose raspodjelu na članove. To možda nije moguće u onome što nije tjelesno. Ipak moramo reći da u *intelligibilijima* nalazimo sličnost s ova dva stanja u pogledu zaborava i povratka u sjećanje.

Supstancija, koja prima utisak *intelligibilia*, jest netjelesna i nedjeljiva, kako ćemo vidjeti. U njoj, dakle, nema ništa sličnoga riznici ni onome, tko bi njom slobodno raspolagao. Ne bi bilo ispravno niti usporediti je s osobom koja slobodno raspolaže riznicom, kad bismo tu riznicu usporedili s određenim dijelom tijela i nekom od duševnih sposobnosti, jer se *intelligibilia* ne utiskuju u tijelo.

Preostaje nam, dakle, da pretpostavimo nešto što je izvanjsko našoj supstanciji, a u čemu su inteligibilne forme sadržane neposredno, budući da je tu posrijedi intelektualna supstancija *in actu*, tako da se u času određenog povezivanja našeg duha s njom odatle utiskuju u naš duh intelektualne forme adekvatne sudovima, koji su po toj posebnoj pripremnosti podešeni prema tim formama. Kad se duh udalji od te intelektualne supstancije,[18] pa se okrene prema onome što okružuje tjelesni svijet, ili prema nekoj drugoj formi, onda se briše sličnost koja je prije postojala, kao da smo okrenuli ogledalo, pomoću kojeg se duh suočio s božanskom sposobnošću, prema osjetnosti ili prema nekom drugom božanskom predmetu. Prethodno stanje duša ne će ponovno postići, dok ne stekne naviku povezivanja.[19]

---

[18] Prema Tûsîjevu komentaru inteligibilne se forme ne mogu utisnuti neposredno u tjelesnu supstanciju, jer ona nije razumska. Ne mogu se utisnuti ni u psihičku supstanciju, o kojoj smo već govorili (rûh), »jer je ona intelektualna supstancija, ali ne u aktualnom nego samo u potencijalnom stanju«. — »Podešenost« sudova je pripravnost za njihovu primjenu na pojedinačne slučajeve, a zatim za zahvaćanje općih pojmova. — I u ovoj teoriji o »intelektualnoj supstanciji« ukazano je na srodnost sa stavovima Aleksandra Afrodizijskog, koji upozorava da »aktivna inteligencija nije nerazdvojivo vezana uz potencijalnu, ... nego se od nje odvaja čim se prekine intelektualna djelatnost«. (Usp. Goichon, str. 331.)

[19] Ovakvo »vezivanje« *(ittisâl)* kao napor i stjecanje navike u ovim dimenzijama jasno odgovara pojmu i metodi indijske *yoge*. Posljednja su dva poglavlja ovog Avicenninog djela posvećena »razvojnim stupnjevima onih koji istinski spoznaju« u religiozno-metafizičkom smislu školovanja mističkog učenika *('ârif)*. Usporedba je duševnog pročišćenja s ogledalom došla u kršćansku mistiku nezavisno od arapskih utjecaja. (Goichon, str. 331.)

Uzrok toj vezi trèba tražiti u udaljenoj sposobnosti, u materijalnoj inteligenciji, sposobnosti stjecanja, inteligenciji habitusa, sposobnosti potpune spreme, čiji je zadatak da usmjeruje duh, kad to želi, prema bistrini pomoću ustaljene sklonosti. Ta se sposobnost naziva inteligencija *in actu*.[20]

. . . .

Poznato ti je da svaki subjekt, koji spoznaje neki objekt, zna — po sposobnosti bliskoj aktu — i to da spoznaje taj objekt,[21] pa zato spoznaje u odnosu prema samom sebi. Dakle, svemu onome, što spoznaje nešto, svojstvena je i spoznaja samoga sebe. Takvosti svega onoga, što je spoznato, svojstvena je povezanost s nekom drugom spoznatljivošću *(intelligibile)*. Zbog toga se takvost spoznaje nečim što nije ona sama. Spoznajna sposobnost spoznaje tu takvost samo ako je s njom povezana. O tome nema sumnje. Ako subjekt spoznaje postoji sam za sebe, onda sa stanovišta njegove takvosti nema smetnje da bude povezan s inteligibilnom idejom, izuzevši slučaj u kojem je bivstvo te ideje povrijeđeno u konkretnosti neke veze sa stvarima koje je sprečavaju da se očituje u spoznaji iz sadržajnih ili drugih razloga. Ako je takvost spoznajnog subjekta cjelovita,[22] onda njenom povezivanju s intelektual-

---

[20] Ovdje je riječ o razlikama sposobnosti po stupnju, a ne u kvalitativnom smislu. Raspon stupnjevanja određuje materijalna inteligencija s jedne strane, a inteligencija *in actu* s druge. Pod »udaljenom sposobnošću« misli se na opću pripremu, koja je neophodna duševnim sposobnostima. Prema Tûsîjevu komentaru inteligencija habitusa predstavlja ovdje sponu između materijalne inteligencije i inteligencije *in actu*. — Slijedećih nekoliko paragrafa o prirodi spoznajnih predmeta *(intelligibilia, phantasmata)* izostavljamo zbog sažetosti koja pretpostavlja detaljno poznavanje skolastičke terminologije, a udaljuje se od osnovne teme samospoznaje subjekta na koju se Avicenna vraća u skolastički sažetom izvatku na kraju ovog poglavlja.

[21] »Sposobnost bliska aktu« jest habitus, za razliku od »udaljene sposobnosti« »materijalne inteligencije«. Ovdje je riječ o posrednom stupnju inteligencije, koja može da usmjeri svoju pažnju, ako to želi, i na odnos svog spoznajnog akta prema samoj sebi, shvaćajući tako da je ona ta koja spoznaje. Komentator pita, na kojem se principu osniva ovaj izvod, pa zaključuje da spoznaja pretpostavlja subjekt, predikat i vezu koja među njima postoji. Ta se veza reflektira i u odnosu prema objektu i prema subjektu.

[22] »Cjelovito« *(musallama)* prema komentaru je ono bivstvo ili takvost, koje »samo održava svoj integritet, a ne postoji po drugome«. Za razliku od toga *accidens* postoji samo u tuđem subjektu, a svog vlastitog nema. Na taj se problem odnosi slijedeće pitanje.

nom formom nema zapreke. Za nju, dakle, postoji mogućnost da spoznaje i da joj u tu sposobnost bude uključena i sposobnost samospoznaje.

Možeš primijetiti da je i postojanje materijalne forme, kad je apstrahirana u spoznaji, oslobođeno zapreke. Zašto, dakle, i toj materijalnoj formi ne pripisujemo spoznajnu sposobnost?

Evo zašto to nije moguće: Ta materijalna forma nije nezavisna u svojoj supstanciji. Ona ne prima inteligibilne ideje koje joj dolaze, ni njihove slike. Ona je povezana samo s inteligibilnim idejama, čije obrise ne prima ona sama nego inteligencija, koja prihvaća i nju (materijalnu formu) i njih (inteligibilne ideje) zajedno... Ta je veza (među formama i idejama) različita od one koja povezuje formu s onim koji je spoznaje. U pogledu svog vanjskog postojanja ona je materijalna. Ideja, međutim, o kojoj govorimo,[23] u svom je postojanju nezavisna supstancija prema našoj hipotezi, pa kad dođe u doticaj sa spoznatljivim, može ga zahvatiti kao predmet pojma.

Mogao bi primijetiti i ovo: Iako ta supstancija nije zapreka (spoznaji) po svojoj specifičnoj takvosti, može ipak da bude smetnja zbog svoje individualnosti, zbog koje se razlikuje od ideje utisnute u umnu sposobnost koja je spoznaje.

Odgovor na to glasi: Ako je sposobnost koju ta takvost ima posljedica takvosti same po sebi, onda tvoje pitanje nema smisla. Ako se, međutim, ta sposobnost stječe utiskivanjem u spoznaju i ako je postižemo tek onda kad se ostvaruje postignuće te takvosti onda ne može postojati ni spremnost kao svojstvo objekta sve dok se utisak ne ostvari i ne počne ponavljati. Ili moramo pretpostaviti da sposobnost u objektu ne postoji, ma da je iskonski tu bila.[24] Sve je to besmisleno. Neophodno je da ova sposobnost postoji prije veze, zato jer pripada takvosti...

Ako obuhvatiš sve ono što sam ti u principima obrazložio, onda ćeš razumjeti da svakoj stvari, kojoj je svojstveno da

[23] T. j. ideja koja može biti spoznajni subjekt.

[24] Avicenna pretpostavlja tri hipoteze: 1) sposobnost i spoznajna veza su istovremene, 2) sposobnost pridolazi naknadno, 3) sposobnost prethodi vezi. Prema komentaru, u slijedećoj rečenici Avicenna odbija samo prve dvije hipoteze, dok treću usvaja kao zaključak.

postane spoznajnom formom i koja ima trajno bivstvo, pripada također i svojstvo spoznavanja. Dalje slijedi da joj je svojstveno i to da spoznaje sama sebe. Svako biće, kojemu nužno pripada ono, što je njegovo po prirodi, a koje uz to ima i sposobnost da spozna samo sebe, mora nužno spoznati samo sebe. To kao i ostalo što pripada u istu kategoriju ne dopušta razliku ni promjenu.

SUHRAWARDÎ

SAFÎR-I-SÎMURGH[1]

Utvrđeno je, da je promatranje snažnije od dokazivanja. Učitelji kalâm-a smatraju ispravnim da svemogući Allâh dade čovjeku potrebno znanje o svom opstanku, o svojim svojstvima i slično. Budući da je to ispravno, onda je neosporno, da je stjecanje određenog znanja te vrste vrednije od one vrste znanja, koje pretpostavlja poteškoće opažanja, napor umovanja, zapadanje u sumnju i nepouzdanje.

Jednog su *sûfîja* upitali: »Što je dokaz da postoji stvoritelj?« On je odgovorio: »Za mene je to jutro, a ne svjetiljka.« Neki je drugi *sûfî* rekao: »Čovjek koji istinu traži pomoću dokaza, nalik je onome tko sunce traži svjetiljkom.«

... Prema ovim je principima dostojno Allâha da u našem srcu izazove takve predodžbe, po kojima je moguće da ga vidimo na ovom svijetu bez posredstva i dokaza... Zato je rekao Alî: »Odastiranjem vela ne povećava se moje uvjerenje...«

Tako je u svakom pogledu dokazano, da je *ma'rifa* plemenitija od svih nauka.

Prvi bljesak, koji dođe u dušu tražioca iz božanske prisutnosti, slučajan je i munjevit. Te svjetlosti iz božanskog svijeta sviću nad dušom putnika. U tome je divota.

[1] Prema: O. Spies and S. K. Khatak: *Three Treatises on Mysticism by Shihâbuddîn Suhrawardî Maqtûl*, Stuttgart, 1935 (»Bonner orientalische Studien«, knj. 12.) — Naslov djela, čije glavne dijelove dajemo ovdje u izvatku, mogli bismo prevesti: »Pjev Sîmurgha«. Sîmurgh je mitska ptica, za koju autor kaže u uvodu: »Ovaj je spis poznat pod imenom „Pjev Sîmurgha", koji nema jezika«. — Radi se, dakle, o djelu izraženom »nemuštim jezikom«. Sîmurgh je simbol *sûfîja*, islamskog mistika, koji slijedi put razvoja metafizičke spoznaje — *ma'rifa*, čiji su glavni stupnjevi opisani u ovom traktatu. Uvod je alegoričan, a isto tako i završetak. U svojoj je mladosti Suhrawardî napisao više takvih sûfîčkih djela u alegoričkom

Njihova je pojava ovakva: Blještavo se svijetlo pojavi iznenada i brzo iščezne. »On je taj koji vam pokazuje bljesak.« (Koran, XIII, 13)... *Sûfî* te pojave nazivaju »vrijeme«. Zato jedan od njih kaže: »Vrijeme je oštrije od mača«, ili: »Vrijeme je britki mač...« Pitali su Wâsitija: »Otkud to, da se neki ljudi uznemire kad slušaju glazbu?« — On je odgovorio: »U tom se slučaju pojavljuje svjetlost, koja se zatim trne.«[2]

Ti se odbljesci ne javljaju uvijek, nego se opažaju povremeno. Kad se pojačaju asketske vježbe, odbljesci se javljaju češće, dok se ne dostigne ona granica preko koje čovjek u svemu što pogleda vidi neko ekstatičko stanje. Ti bljeskovi se redaju jedan za drugim...

U početnom razdoblju učenik traži pomoć u dobrim mislima i čistim uspomenama protiv nečistoće tjelesnih strasti, da bi postigao to stanje. Može se gdjekad takvo stanje pojaviti u nekome tko nema asketske vježbe, pa ga zato ne primjećuje.

---

stilu *(rasâ'il)*, gdje filozofska nauka ostaje više ili manje prikrivena »iz straha pred mačem«. — Nauka *ma'rife*, koja se često naziva »islamski gnosticizam«, a koju slijedi Suhrawardî, polazi od Hallâgja kao glavnog učitelja ove škole. Na kraju se našeg spisa spominje Hallâgjeva mučenička smrt na križu, a i *Suhrawardî* je dobio nadimak Maqtûl po mučeničkoj smrti za svoju nauku. — *Ma'rifa*, kako je ovdje prikazana, odgovara po smislu i po stupnjevanju »spoznajnog óstvarenja« sistemima indijske *sâdhane*. Stupnjevi, koji se ovdje opisuju odgovaraju u biti stupnjevima budističke metode *gjhâna*, koju smo opisali u dijelu o indijskoj filozofiji. Prva dva stupnja vode k subjektivnom »smirenju«, a druga dva, »zaborav sebe« i »zaborav zaborava«, odgovaraju stupnjevima *arûpa-gjhâne*. — Izraz *tauhîd*, o kojem se dalje govori, prevodi se nekada kao *nirvâna*. U ovom opisu analiza stupnja *tauhîda* može se shvatiti kao izvod osnovne formule upanišada: *»tat tvam asi«*, odnosno razjašnjenje panteističkog stava o identitetu *âtmana* i *brahmana*. U tome je dijelu Suhrawardîjeva izvoda osobito jasno izraženo, kako islamska teorija o *âtmanu* u svojoj analitici prodire dalje od vedântinske teorije o *tad*, iako u redukciji (»brisanju«) *âtmana* ne doseže stupanj apsolutne negacije ili ništavila svojstven budističkoj metafizici *nirvâne*. Funkciji »brisanja« fenomenalnih svojstava egzistencije u nauci *ma'rife* ne odgovara funkcija »rashlađenja«, svojstvena budističkom putu oslobođenja. Obilježja privrženosti *(muhabbat)* i užitka *(ladhdhat)*, koja su bila zajedničko ishodište za oba puta k »smirenju« (indijski *samâdhi* i islamski *sakîna*), ostaju za *sûfîja* »neizbrisiva« do kraja. Asketski »žar«, od kojeg je polazio i indijski yogin *(tapas)*, na putu se *sûfîja* nikad ne »rashlađuje«, iako se *svijest* o užitku počinje osjećati kao nesavršenstvo.

[2] Usp. u dijelu o indijskoj filozofiji riječi »Kena-upanišade«: »... obilježje u odnosu prema bogovima: „Ko u bljesku kad nam sine, ili u tren oka" — a u odnosu na nas same: „Ono što se poput misli kreće i po čemu sabran razum sve to trajno pamti."« Upozoravanje na bitni odnos te intuitivne »munjevitosti« prema vremenu uopće, podsjeća nas snažno i u islamskim opisima na indijske teorije o trenutačnosti svakog zbivanja i o transcendentalnoj svijesti kao čistom toku.

Kad bistar čovjek zdrave prirode čeka na to, razmišljajući o božanskim stanjima, u danima svečanosti *'id*, na posvećenim mjestima, gdje se jasno i glasno slavi Allâh, gdje se čuju oštri povici i zvuk talambasa i truba — takav će čovjek odjednom doživjeti taj utisak, koji je vrlo ugodan.

Također i na bojnom polju, gdje se ljudi sukobljuju licem u lice, a klicanje ratnika postaje sve snažnije kao i rzanje konja, zvukovi bubnja i vojne glazbe, gdje se ljudi upuštaju u borbu i vade sablje — ako netko ima bar malo čistoće u srcu, ma da nema asketske discipline, osjetit će to stanje, ako se u tom času sjeti božanskih stanja i pomisli na duše pokojnika, na božansko veličanstvo i na mnoštvo tog uzvišenog skupa.[3]

Slično tome, jašući brza konja, tko pomisli da se izdvaja iz tijela, pa s krajnjim poštovanjem prilazi bitku u stanju čiste duševnosti, uključujući se tako u redove blaženih, doživjet će isti utisak, iako nema asketske discipline. U tome su sadržane tajne, koje danas još malo tko može da razumije.

Ti odbljesci djeluju na čovjekov mozak u određenoj mjeri, a mogu se odraziti na mozgu, ramenima i leđima, pa i dalje po tijelu, tako da žile zakucaju na način koji je vrlo ugodan. — Sve je ovo prvi stupanj.

Postepeno, kad tajanstveno svijetlo dosegne vrhunac, pa ne iščezava tako brzo, nego se dugo zadržava, postiže se stanje, koje se naziva »smirenje«. Ljepota je toga stanja savršenija od ljepote ranijeg bljeska. Vraćajući se iz tog smirenja u obični ljudski život, čovjek osjeća žalost zbog rastanka . . . U Koranu se često govori o tom smirenju: »Allâh je poslao svoje smirenje.« (Koran, 48, 26) — Tko je stekao smirenje taj poznaje ljudsku dušu i stječe znanje o nepoznatim stvarima. Prozirnost njegova pogleda postaje savršena.

To smirenje postaje takvo, da čovjek, sve kad bi i htio da se izdvoji iz njega, ne može. Tada se postiže stanje, u kojemu čovjek, kad god to želi, može da napusti tjelesnost i da se uzdigne u svijet veličanstvenosti . . . Kad god pogleda sam na sebe, postaje sretan, jer razabira božanski sjaj na sebi. U tome je sadržan nedostatak ovog stanja.

Daljim naporom prevazilazi taj stupanj. Postaje takav, da više ne gleda na sebe, a znanje o vlastitom postojanju iščezava.

---

[3] Usp. korištenje istog ovog »viteškog« efekta u interpretacijama svijesti samuraja od strane japanske škole *zen*, u približno isto doba.

To se naziva *fanâ-i-akbar*. Stanje onoga, tko zaboravi sebe i zaboravi na svoj zaborav, naziva se *fanâ dar fanâ*.[4]

Užitak je u stanju spoznaje *ma'rifa* nedostatak. I to se smatra jednom vrstom politeizma. Savršenstvo se postiže, kad se izgubi spoznaja o znanju, jer tkogod uživa u spoznaji kao i u spoznatome, za toga to predstavlja predmet. Sâm ostaje onaj, tko napušta misao o spoznaji. Kad nestane i znanje o čovječanstvu, to se stanje naziva »pobrisanim«. U njemu »svatko, tko tu još postoji, iščezava, a preostaje samo lice tvog Gospodina u slavi i dobrobiti« (Koran, 55, 27).

Postoji pet stupnjeva identifikacije *(tauhîd)*. Za prvi važi: »Nema boga osim boga.« Tim se izražava jedinstvo za obične ljude, koji ne priznaju božansku prirodu u onome što nije bog.

Iznad ovoga se nalazi drugi stupanj, uzvišeniji u odnosu prema njemu, a niži u odnosu prema slijedećem. Tu se izražava jedinstvo riječima: »Nema njega osim njega.« Ovo je stanovište zato više od prvoga, jer se prvo ograničuje na to, da ne priznaje božansku prirodu u onome što nije bog, dok se ovo drugo stanovište ne ograničava na nepriznavanje istine u onome što nije istina, nego se u odnosu prema postojanju svemogućeg boga ne priznaje ni jedno drugo postojanje. Tu se kaže da se naziv »on» odnosi samo na njega, a nikog se drugog ne može nazvati »on«, zato jer svako »on« proistječe iz njega. Tako se nazivom »on« označava njegova isključivost.

Iznad ovoga se nalazi treći stupanj, gdje se jedinstvo izražava riječima: »Nema tebe osim tebe.« Ovo je stanovište više od onoga koje boga naziva »on«. »On« kažemo za odsutnoga. Ovdje se ne priznaje nijedno »ti«, koje priznajući neko »ti« potvrđuje postojanje nekog »sebe«. Ovaj se stav odnosi na božansku prisutnost.

Predstavnici četvrtog stupnja, koji je još viši, smatraju: **Kad netko drugome kaže** »ti«, onda ga razdvaja od sebe i potvrđuje dvojstvo. A dvojstvo je daleko od jedinstvenog bitka. Zastupnici se ovog stava gube i smatraju se izgubljenim u božanskoj prisutnosti, pa kažu: »Nema mene osim mene.« Njihove su riječi istinitije od svih ostalih. Nazivi »ja«, »ti«, »on« — sve su to površne refleksije o biti jedinstva samoopstojnog

---

[4] Termin *fanâ* (nestanak, uništenje) interpretira Horten kao »nirvâna u brahmanizmu« ili kao »temeljnu budističku misao« u sûfičkoj filozofiji.

bitka. Zastupnici posljednjeg, najvišeg stanovišta utapaju sve te tri riječi u more zaborava, razaraju izraze i uništavaju veze. »Nestat će svega osim njegova lica.« (Koran 28, 88) — Zato je njihov stav još viši. Tako dugo, dok je čovjek vezan ljudskim sponama uz ovaj svijet, ne će dostići božanstveni svijet, iznad kojeg nema daljeg stupnjevanja, jer je beskrajan.

Husain Mansûr-i-Hallâgj je rekao: »Ljubav među dvije osobe napreduje brzo, kad između njih nijedna tajna ne ostaje skrivena.« Tako, kad ljubav postane savršena, za čovjeka ne ostaju skrivene tajne neobjavljenih nauka ni zakuci bilo kojeg opstanka.

Budući da je vrhunac ljudskog savršenstva postići sličnost s božanskom svemoći, a spoznaja je savršenstva čovjeku svojstvena, iz toga proizlazi, da je neznanje mana. Što više netko zna o božanskoj realnosti, to je plemenitija njegova egzistencija.

Prema nauci *mutakallimuna* . . . , čovjek se ne bi smio obraćati bogu kao prijatelju, jer se prijateljstvo sastoji u sklonosti duše prema istovrsnom biću, a svemoćni je Allâh iznad srodstva sa stvorovima. Privrženost treba da se sastoji u ljudskoj pokornosti prema njemu.

Predstavnici *m'arife* zastupaju stanovište privrženosti i užitka. Pritom ne smatraju, da je istovrsnost uvjet takvog odnosa. Često se čovjeku sviđa neka boja ili neki predmet usprkos tome da nije s njim istovrstan. Privrženost svemoćnom Allâhu nije u vezi s animalnim svojstvima, nego postoji božanska točka kao središte tajni istine u čovjeku . . . Privrženost je užitak koji jedna osoba nalazi u predodžbi o prisutnosti nekog drugoga, a za to istovrsnost nije uvjet.

Ljubav je privrženost koja prelazi granicu. Iz nje nastaje želja i čežnja. Svatko tko čezne neophodno je postigao samo nešto, a ostalo nije. Da je postigao cijelu ljepotu koju ljubi, ne bi zaostajao za njenim likom, a u suprotnom slučaju, da nije postigao ni zahvatio ništa, i želja bi mu bila isprazna. Tako je svaka čežnja stjecanje nedostignutog. Čežnja je nesavršena; jer nužno pretpostavlja nepostignuto.

Pretpostavka je užitka postignuće savršenstva u odnosu prema nečemu i svijest o tom postignuću. Kad se postigne savršenstvo u odnosu prema nečemu, a onaj tko ga je postigao nije toga svijestan, onda to nije savršenstvo. Savršenstvo se

oka u odnosu prema predmetima sastoji od prozrijevanja istančanih oblika. Tu istančanost pronalazi vid i u njoj nalazi užitak ... To isto vrijedi za sva osjetila. U pogledu umnog duha savršenstvo se sastoji u spoznaji istine i shvaćanju zbilje. Kad duh to postigne, onda njegovo savršenstvo u pogledu vrhovnih stvari potječe iz prosvjetljenja svjetlošću istine, a odatle se uzdiže do savršenstva u odnosu prema bogu. Užitak u tom savršenstvu je još veći, jer je shvaćanje plemenitije.

Bitnost dijela nije dostojna spoznaje nepodijeljenoga, jer bi u tom slučaju i znanje bilo podijeljeno ... Mansûr-i-Hallâgj je rekao: »*Sûfî* niti prima niti je primljen, niti je podijeljen ni raskomadan.« — Kad su ga razapeli na križ, Hallâgj je rekao: »Svrha je ekstaze potpuna izdvojenost jednoga u jedinstvu.«

IBN RUŠD (AVERROES)

KOMENTAR PLATONOVE »REPUBLIKE«[1]

(IZ I. POGLAVLJA)

Postoje dva načina, da se vrlina ustali u dušama građana. Prvi je, da im se ispravna uvjerenja učvrste u duši pomoću govorničkih i pjesničkih izjava. To je onaj dio filozofskih nauka, koji je podesan za narodne mase.

Ipak je ispravnija metoda pouke malog broja izabranih u filozofskim naukama, kako ćemo kasnije pokazati.

Platon se koristi govorničkim i pjesničkim metodama za pouku masa u mudrosti. Odnos masa prema znanju može biti dvovrstan: ili da razumiju na osnovu dokaznog postupka, ili da ne razumiju uopće. Prva je mogućnost isključena, a druga nije. Usprkos tome je potrebno da svaki čovjek postigne onoliko

---

[1] Prema E. I. J. Rosenthal: *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, University Press, 1956.; I. pogl. str. 117.—121. i III. pogl. str. 212.—218. — Arapski je original ovoga djela izgubljen. Rosenthalov se prijevod osniva na hebrejskom prijevodu Samuela ben Yehûdâ iz Marseillesa, početkom 14. st. — Averroesov je komentar Platonove »Republike« u uskoj vezi s njegovim komentarom Aristotelove »Nikomahove etike« i s njegovim političko-filozofskim spisima uopće, koji kao cjelina u islamskoj skolastičkoj književnosti zauzimaju važno mjesto. — 1539. g. židovski je liječnik Jakob Mantinus iz Tortose preveo ovaj komentar s hebrejskog na latinski za papu Pavla III. Djelo je objavljeno u Veneciji god. 1550. — Averroesu nije bilo poznato Aristotelovo djelo o politici, pa je zato u svoje aristotelovske komentare uključio Platonovu »Republiku« kao nadoknadu. I u dijelu, koji je ovdje uključen, on se na jednom mjestu odvaja od Platona i smatra Aristotelovo mišljenje ispravnijim. Osim toga moramo pretpostaviti, da Platonovo djelo, kojim se služio Averroes, nije bilo potpuno autentično, nego modificirano tokom ranijih povijesnih prikaza. Već u Galenovu prikazu prevladava težnja, da se Platonove političke ideje prikažu u aristotelovskoj prizmi. Za Averroesovo je shvaćanje osobito važna Fârâbijeva obrada, koja je slijedila iste aristotelovske tendencije.

ljudskog savršenstva, koliko njegova priroda može da primi razmjerno svojoj spremnosti. Osim toga povjerenje masa u spoznaju o osnovnom principu i u krajnju svrhu, u koju su sklone da vjeruju prema svojim prirodnim mogućnostima, koristi kao priprema za druge moralne vrline i za praktični postupak.

Kad se tako moralne vrline i praktični postupak učvrste u dušama, postići ćemo i spremnost za primjenu tog postupka i te vrline, povezujući u tu svrhu dvije vrste izjava, uvjerljive i čuvstvene, kao pokretnu snagu vrlina.

Prvi je način poučavanja moguć uglavnom za one građane koji su od malena odrasli s tim svojstvima. To je način koji u pouci slijedi prirodni put. Drugi se način primjenjuje prema protivnicima, neprijateljima i onima čiji je postupak nespojiv s vrlinama koje se od njih traže. To je način prinude i ispravljanja uz primjenu tjelesne kazne. Jasno je, da se taj način prema građanima idealne države ne primjenjuje, nego se vježba jedino kao ratna i vojnička sposobnost. Prema drugim narodima, koji nisu dobri i čiji sistem vladavine nije čovječan, ne postoji drugi način pouke osim ovoga, t. j. ratom ih prisiliti da se pridržavaju morala. To su dvije metode za pouku masa koje slijede prirodni put.

Vladari loših država primjenjuju na opisani način prisilne mjere prema svojim građanima, tako da ih žigošu, bičuju i osuđuju na smrt. U državama, koje mi opisujemo u ovoj raspravi, takva je praksa rijetka. Kod ostalih je stranih naroda ona neophodna. Prinuda se prema tvrdokornim narodima ne može provesti na drugi način nego ratom.

U našem božanskom zakonu važi to isto za zakone koji su usklađeni s ljudskim zakonodavstvom, jer i tu postoje dva puta koja vode bogu: jedan je put uvjeravanja, a drugi rata. U drugom je slučaju riječ o pomoćnoj vještini koja je nesavršena, ako nije vezana uz moralnu vrlinu, po kojoj u vremenskim mogućnostima postiže ono što je pravo. Ta je vrlina odvažnost. U idealnoj je državi neophodno, da ona posluži kao priprema za rat. Vidjet ćemo da je prirodno svojstvo te vrline, da se ne može potpuno ostvariti, ako joj se ne pridruži pomoćna vještina, kao što je redovna pojava kod mnogih moralnih vrlina i praktičnih vještina.

Očito je, da se mnoge vrline pretpostavljaju jedino zbog takvih vještina, kao što su i mnoge vještine tek pretpostavka

vrlina. Abu Nasr Al-Fârâbî ističe, da je to Aristotelovo mišljenje o ratu u idealnoj državi.

Prema shvaćanju koje nalazimo u Platonovoj knjizi o tome, pomoćna vještina nije ograničena na pripremu za konačnu svrhu, nego je sama po sebi nužna. Ta nužda može biti ili primarna — u slučaju kad država drugim državama oduzima ona obilježja koja smatra zazornim, zato jer je to neophodno, ili zato jer teži za najvišim dobrom — ili sekundarna — u cilju zaštite od onoga, što bi državu moglo oštetiti izvana.

Takvo bi shvaćanje bilo zdravo, kad bi samo jedna klasa ljudi bila predodređena da dostigne ljudsko, a osobito filozofsko savršenstvo. Čini se da je Platon to pretpostavljao za Grke. Ipak, sve i ako se složimo, da su oni po prirodi bili najsposobniji da postignu znanje, još uvijek ne možemo nijekati, da se pojedinci slični onima u Grčkoj i susjednim zemljama po sklonosti k filozofiji mogu naći, na primjer, i u našoj vlastitoj domovini Španjolskoj, a i u Siriji, Iraku ili Egiptu, iako su takvi pojedinci možda bili češća pojava u Grčkoj nego drugdje.

Osim toga, i kad bi se suglasili s Platonovim stavom, mogli bismo još uvijek tvrditi, da ne možemo poreći raznim narodima sposobnost da po prirodi imaju veću sklonost k određenim vrlinama. Tako je na primjer filozofska sposobnost snažnije razvijena kod Grka, a odvažnost kod Kurda i Gala.

Potrebno je zato, da stvar razmotrimo iz bližega. Moguće je, naime, mišljenje, da tamo, gdje je snažnije razvijena filozofska sposobnost, i ostale vrline postaju izrazitije i snažnije, drugim riječima, da tu bivaju prirodno učvršćene. Bez obzira na razne pokušaje da se ta okolnost razjasni, možemo utvrditi, da kod većine naroda postoje takve sklonosti koje su omogućile da se ove vrline razviju osobito u dva područja umjerene klime, petom i četvrtom.

U prilog bi se Platonu moglo reći i to, da ljudi mogu postići snagu u tim vrlinama samo onda, kad su u njima od malena odrasli, a da ih ne možemo prisiliti na vrlinu u kasnijim godinama. Prema tome ne bi imalo smisla prisiljavati čovjeka koji je već sazrio i odrastao u idealnoj vladavini. Ipak, i uz pretpostavku da je to točno, još uvijek može postojati potreba da se prema takvom čovjeku primijeni prinuda, tako da mu se oduzmu djeca i da se odgoje u duhu vrlina.

Nije, međutim, isključeno, da neki ljudi u zrelim godinama poprime vrline u izvjesnoj mjeri. To osobito vrijedi za one,

koji su odrasli pod vladavinom koja nema mnogo sličnosti s idealnim poretkom. Ako to ne uspije, onda njihova sudbina u državi može biti dvovrsna: ili će ih ubiti, ili će postati robovi. U posljednjem će slučaju njihov položaj u državi biti jednak nerazumnim životinjama.

Pošto smo razjasnili, što se smatra pravednim ratom, potrebno je da sada slijedimo Platona riječ po riječ u onome, što kaže o izboru pojedinaca koji su predodređeni za ćudoredan život, kao i u pogledu tehničkog postupka kojim se vrline učvršćuju u duši tako, da konačno djelo bude u potpunom skladu s vrlinom.

. . . .

(IZ III. POGLAVLJA)[2]

Demokratsko je udruženje zajednica u kojoj je svatko slobodan od prinude. To znači, da svatko može činiti što mu srce želi i da se prepušta svakom užitku za koji osjeti pobudu u duši. Zbog toga u toj državi dolazi do izražaja sve ono, što u drugim vrstama države postoji samo djelomično. Tu ima ljudi, koji vole počasti, koji teže za posjedom imovine i koji žele tiraniju. Nije isključeno da bude i takvih koji imaju vrline i upravljaju se prema njima. Zato će u toj državi moći da se razviju sva umjeća i sposobnosti. Ona će biti predodređena, da se iz nje razvije idealna država, a i svi ostali oblici države.

Čini se, da se u takvoj državi vlast može osnivati samo na volji onih koji priznaju njen autoritet, ili na osnovnim zakonima. S obzirom se na karakter te države ne može smatrati ispravnim niti da svatko smije sve. U tom bi slučaju došli dotle, da jedan drugoga ubija i pljačka, jer su i to strasti svojstvene mnogim ljudima po prirodi.

Zato je neminovno da se poštuju osnovni zakoni ljudskog života, i u pogledu mjesta koje su građani najprije odabrali za svoje boravište kad su došli u tu državu, i u pogledu hrane koju tamo stječu. Uz osnovne zakone postoje i naknadni, koji

---

[2] Slijedeći dio komentara odgovara uglavnom stranicama 557 B-E i 558 D-F Platonove »Države«. Posljednja stranica, o paralelizmu državnih uređenja i duševnih sposobnosti, odgovara dijelu 544 E — 544 B i 440—442 kod Platona, a posljednji odlomak, koji se poziva na »Fiziku«, 586 E — 587 A.

se odnose na razmjenu dobara, a zatim zakoni o ophođenju i sličnim stvarima.

Jasno je, da je u takvoj državi na prvom mjestu obiteljski dom, a država postoji jedino zbog dobrobiti obitelji. Ona se zato osniva isključivo na domaćem životu, suprotno strukturi idealne države. Svakome je dopušteno, da po vlastitoj želji stječe i zadržava dobra koja hoće.

Prema tome je većina država, koje danas postoje, demokratska. Stvarni je gospodar u njima onaj, tko ima moć i upravni položaj u tom smislu, da svatko može postići i zadržati ono što želi.

Velika većina ljudi smatra da živi u takvoj državi, budući da svatko najprije smatra da zaslužuje život kao slobodan čovjek. Prema tome se čini, da je to prvi oblik države koji se razvija iz zajednice nastale po nevolji. Pošto je čovjek postigao ono, što mu je neophodno, bude se u njemu želje, a to nužno dovodi do stvaranja takve države.

U tim je državama udruživanje neophodno osnovano na slučajnosti, jer svi ne teže da udružujući se postignu istu svrhu. Prema tome je i autoritet ovdje tek slučajan.

Savezi su mnogih muslimanskih vladara danas zajednice osnovane isključivo na vladarskim domovima. Zajedničko im je samo pravilo da poštuju osnovne zakone. Jasno je da u takvoj državi cijela imovina pripada tom domu. Zato se događa, da su nekad primorani da od svog domaćeg i stečenog imanje daju prinos za vojsku koja se bori za njihove interese.

Tako dolazi do poreza i tributa.

Ljudi se tu dijele u dvije vrste: jedna su mase, a druga su vlastodršci, kao kod Perzijaca i u mnogima od naših država.

U tim okolnostima vlastodršci počinju da pljačkaju mase. Plijeneći imovinu vlastodršci vrše zloupotrebu, pa ih to dovodi do uspostave tiranije, kao što je u naše vrijeme slučaj u našoj vlastitoj državi. Težnja za posjedom razvija se, međutim, u masama najjače, kad su osnovni zakoni demokratski. Svatko se bori za državu, kad ne mora iz vlastite imovine davati prinos za tu borbu. To ipak može trajati samo tako dugo, dok postoje oni ljudi zbog kojih je zaveden zakon zajednice iz nevolje, osobito dok svoje potrebe podmiruju lovom i pljačkom. No kad raznovrsne strasti počnu da se bude u njima i narastu do krajnjih granica, postaje nemoguće da se svi bore. Tako vladari bivaju primorani da zavedu porez. Ako se

dogodi, da vladari ne raspodijele pravedno prinos koji su od njih uzeli, mase to osjećaju kao najteži udarac, pa pokušavaju da svrgnu vladare. Vladari sa svoje strane tada nastoje da zavedu tiraniju.

Zato je ova država danas u krajnjoj suprotnosti prema tiranskoj državi, a javna imovina, koju je ovaj narod prvobitno stekao, doista je domaća, jer su takve vladarske obitelji. Zato je svećenički dio u njima danas potpuno tiranski.[3]

To je prikaz demokratske države i onoga što je s njom u vezi.

Tiranske su države u pravom smislu one u kojima se udruživanjem građana i vlašću nad njima želi postići savršenstvo jednog cilja, a to je cilj koji je tiranin poduzeo da ostvari. To može biti isključivo želja za tiranijom, ili želja za počastima, imanjem, tjelesnim užicima ili svim tim težnjama skupa. Jasno je da tu ljudi nemaju nikakvu drugu svrhu nego da služe tiranu i da ispunjaju njegovu želju. Njihov je položaj sličan robovskom, a zapravo i jesu robovi. Takva je zajednica krajnje oprečna idealnoj zajednici, jer samo idealna zajednica teži za tim, da svaki pojedini građanin postigne svoj dio dobrobiti u skladu s prirodnom sposobnošću da se do nje uzdigne.

Zato je svrha uzvišene vladarske vještine da služi dobrobiti građana kao što služe i sve ostale vještine. Uzmimo na primjer liječničku vještinu: Njena je svrha da izliječi bolesnika, a ne samo da liječnik postigne što hoće. Slično tome i kapetan broda treba da spasi cijelu posadu, a ne samo sebe. U tome je razlika od tiranskih namjera, koje su potpuno egoistične. Tiranin ne nastoji da unaprijedi građane, nego im daje ono što im je neophodno jedino u omjeru prema usluzi koju čine isključivo njemu, kao što se postupa s robovima.

Jasno je, da je takva država do krajnosti nepravedna, jer nijedna politička vještina ne služi savršenstvu prave svrhe tih vještina. To je očevidno. Uprava domovima građana te države i druge vještine i zanati koji u njoj postoje treba da posluže samo usavršenju jedne svrhe i životu jednog doma, a nitko ne slijedi svoje vlastite ciljeve. I u idealnoj je državi jedina svrha

[3] Ovdje se u nastavku osjeća Averroesova tendencija, da islamski tip feudalne države približi demokratskom idealu, polazeći od plemenskog jedinstva, a da nasuprot tome teokratske tendencija svećenstva žigoše kao tiranske. Shvatljivo je da mjesta gdje se poziva na suvremene prilike u tom smislu ne mogu uvijek biti potpuno jasna i dosljedna.

ostalih domova i drugih vrsta ljudi da ostvare dobre namjere jedne vrste ljudi, a to su vladari. U tome je sličnost s tiranskom državom.

Razlika je među njima u ovome: Iako u te obje države ostale klase ljudi služe jedino savršenstvu jedne svrhe, ipak se u idealnoj državi to provodi na način, da svaka klasa može imati i cilj čije je ostvarenje bitno za nju samu. To je njena dobrobit.

Zato u takvoj idealnoj državi jedna strana pomaže drugoj da postigne dobrobit, a te su dvije strane vladarska klasa i mase. To znači da mase služe gospodarima zato, da bi se ostvario njihov filozofski cilj, dok gospodari služe masama vodeći ih u dobrobit, ako se to može nazvati službom. Točnije bi bilo ovu posljednju funkciju nazvati vodstvom ili rukovođenjem.

U tiranskoj državi nije tako. U njoj gospodari u odnosu prema masama ne teže ni za kakvom drugom svrhom nego za svojom vlastitom. Zbog toga srodnost između teokratske i tiranske države često dovodi svećeničku grupu, koja postoji u tim državama, do toga, da se pretvara u tiransku grupu. Na taj način dolazi na zao glas onaj, čija je svrha isključivo svećenička, kao što se događa sa svećeničkim grupama u suvremenim državama.

Tiranin nužno mora imati pomoćnike, da može uspostaviti tiraniju nad građanima. Moguće je, međutim, da ti pomoćnici i moćnici od tiranske vladavine nemaju nikakve koristi. Takva je država tiranska u potpunosti. Isto je tako moguće da njima tiranska vladavina bude korisna.

Druga je vrsta tiranije češća, osobito u prvim razdobljima tiranske vladavine. U njoj moćnici zajedno s kraljem tiraniziraju mase, koje pripadaju vlastitom plemenu.

Događa se također da se svi građani države zajedno udruže, da bi uspostavili tiraniju nad drugim narodima, a ne zato da se tiraniziraju međusobno. U tom slučaju njihov položaj odgovara stupnju njihove sposobnosti da tiraniziraju i pouzdanosti njihovih sredstava za vlastitu sigurnost. Onaj tko u tom pogledu postigne najviši stupanj postaje vrhovni gospodar.

To su tiranske države i njihove vrste.

Države zasnovane na užitku jesu one, čiji građani udružujući se teže samo za tjelesnim užicima kao što su jelo, piće, spolni život i slično.

Slično tome države su iz nevolje one, čiji građani udružujući se teže za tim, da postignu ono što im je neophodno. To postižu ili sredstvima poljoprivrede, ili lova ili razbojstva. Poljoprivreda je za čovjeka najprirodnije od tih sredstava, da bi postigao ono što mu je nužno. Dovoljno je da te države ovdje spomenemo, s obzirom na glavnu svrhu ove nauke.

Državne su konstitucije različite i mnogostruke dosljedno razlikama duševnih sposobnosti. Te se sposobnosti nužno odražavaju u ustrojstvu države, a isto je tako nužno da broj državnih konstitucija odgovara broju duševnih svojstava.

Tako odvažni teže za častima, a gdje to svojstvo postane pretjerano, pretvara se u tiraniju. Težnja za užicima i bogatstvom odgovara strastima u ljudskoj duši. Razlog je nastanka demokratske države raznovrsnost duševnih sposobnosti i težnja prema onoj, koja je kod pojedinog čovjeka po prirodi najsnažnija.

Kad bi dijelovi duše bili razdvojeni i kad niži ne bi postojali zbog izrazitijih svojstava viših — kao što mnogi ljudi zamišljaju — onda bi ljudska zajednica bila udruženje slobodnih osoba.

Kad bi svi dijelovi duše postojali samo zbog njene odvažnosti, onda bi ljudska zajednica bila timokratska ili tiranska.

Kad bi strasti bile glavno obilježje duše, onda bi najbolja država bila plutokratska ili ona čiji je jedini cilj užitak.

U »Fizici«, a i u ovoj političkoj nauci, razjasnili smo da je stvarno stanje suprotno svemu tome i da vladarski položaj nad dijelovima duše pripada razumskom dijelu. Prema tome je država, u kojoj vlada ta sposobnost, idealna država.

O PROBLEMU DVOSTRUKE ISTINE[1]

Budući da su vjerski zakoni istina i da nas potiču na filozofsko razmišljanje, a ovo nas opet vodi do istine — mi muslimani znademo izvjesno, da razumsko razmišljanje ne vodi do suprotnosti prema onome što je sadržano u zakonu, *jer istina ne može proturječiti istini*. Obrnuto — istina je suglasna s istinom i sadržava dokaz istinitosti.

S obzirom na to, kad razumsko razmišljanje vodi do određene spoznaje o određenoj stvari, koja postoji, onda je moguća samo slijedeća alternativa: Zakon o toj stvari ili šuti, ili o njoj govori. Ako šuti, onda nema proturječnosti, nego se trebamo vladati kao u slučaju zakonskih odredbi, o kojima u vjerskim izvorima nije ništa rečeno, nego ih pravnik razrađuje na osnovu logičkog zaključka. — Ako vjerski izvor govori o tome, onda se jezična stilizacija može slagati ili ne slagati s onim, čemu nas vodi razumski izvod u toj stvari. Ako se slaže, nema daljeg prigovora. Ako je suprotna, potrebno je stvar razraditi. Svrha je takve razrade, da se smisao riječi prevede iz stvarnog smisla u slikoviti smisao, a da se pri tome ne vrši nasilje na pravilima arapskog jezika zbog toga, što se slikovito neka stvar naziva prema nečemu što joj je jednako, ili što joj je uzrok, ili učinak, ili po nečemu, što je s njom u vezi, ili na neki drugi način poznato u nauci o slikovitom govoru...

Za nas je izvjesno, da u svakom slučaju gdje nas dokazni postupak vodi do nekog zaključka, koji je suprotan izvanjskom slovu religije, to izvanjsko slovo može da se obrazloži u skladu s pravilima arapskog obrazlaganja...

Kad proučimo vjerske osnove, onda dolazimo do uvjerenja, da su one mnogo više u skladu s filozofijom nego s onim, što je u njih uneseno putem komentarskih obrazlaganja.

---

[1] Prema: M. J. Müller: *Philosophie und Theologie von Averroes*, München 1875.

KRITIKA AVICENNININH STAVOVA U LOGICI[1]

PROBLEM DEFINICIJE[2]

Sve se stvari ne definiraju na isti način, jer kod svih ne postoje rodovi i diferencije. Zato se neke stvari definiraju po kontrarnosti, druge po učinku, a neke po aktivnosti i pasivnosti — ukratko, po svojim atributima.

Circulus, do kojeg bi nas takva definicija nužno vodila prema mišljenju Avicenne, nema nikakve važnosti, budući da iz prirode korelata slijedi, da je jedan uključen u pojmu drugoga, iako ne na onaj način, na koji se uzrok neke stvari nalazi u njenom pojmu. U ovom posljednjem slučaju jedan korelat prethodi drugome, dok u ostalima nijedan od korelata nije uzrok drugoga; oni mogu postojati samo u zajednici, pa je zato pojam jednoga s pojmom drugoga nerazdvojivo povezan. Avicenna bi imao pravo jedino u slučaju, kad bi se svaki od korelata nalazio u pojmu drugoga kao raniji po bitku ili određeniji po znanju, tako da bi stvar bila uključena u svom vlastitom pojmu. To, međutim, ne odgovara istini, nego korelati postoje istodobno i po bitku i po spoznaji. *Razlog je tome, da su te kategorije nešto što um unosi u bitak stvari.* Kad ne bi bilo uma, onda ne bi bilo ni relacije, jer, kad ne bi bilo

---

[1] Prijevod prema S. van den Berghu: *Die Epitome der Metaphysik des Averroes* (Leiden, 1924), str. 70—71. Podcrtanu rečenicu podcrtao prevodilac.

[2] Povod je polemike Averroesova definicija korelativnih pojmova »potencije« i »akta«. (»Pojam na koji se termin „potencija" iskonski odnosi . . . možemo razumjeti samo iz definicije „akta". Iako su akt i potencija jedan drugome suprotstavljeni, oni se ipak odnose jedan na drugi. Relativno možemo razumjeti jedino u usporedbi s korelatom . . .« — Nakon gornjeg izvoda slijedi definicija „akta" putem privacije: Pod „aktom" se razumijeva, »da neka stvar ne postoji na onaj način, na koji bi postojala, kad bi se o njoj reklo, da postoji u potenciji . . .«)

uma, ne bi bilo uopće nikakve povezanosti. Zato, kad stvaramo pojam o jednom od dvaju subjekata te relacije, moramo nužno zamišljati i drugi subjekt te relacije, budući da ona stječe opstanak tek po ta oba subjekta.

»BITAK« KAO LOGIČKI PREDIKAT[1]

(Polazeći od »popularnog značenja riječi«, koje nisu »primarni neizvedeni simboli« filozofske terminologije, neki su filozofi došli do uvjerenja) — da se ista riječ »bitak«, koja se odnosi na ono što je istinito, odnosi i na bitnost izvan uma, pa su zato mislili dalje, da je taj »bitak« akcidens. Pritom se isticalo ovo: Kad bi riječ »bitak« označavala bit, onda bi postavka, da supstancija posjeduje bitak, bila kontradiktorna. Zastupnici toga stanovišta nisu shvatili, da *»bitak« ovdje znači nešto drugo, nego kad ga upotrebljavamo in ordine reali.* Osim toga, kad bi se time označavao akcidens u nekoj stvari, kao što to češće puta tvrdi Avicenna, onda bi nastupio jedan od ova dva slučaja: Taj bi akcidens spadao ili među prve ili među druge »intencije«. U posljednjem bi slučaju morao biti jedna od devet kategorija. Tada bi se riječju »bitak« mogla obilježavati supstancija i ostalih devet kategorija samo uz pretpostavku, da ta kategorija bude uz njih vezana kao akcidens, ili bi morao postojati čitav rod akcidencija, koji bi obuhvaćao svih deset kategorija skupa. Sve je to, međutim, neodrživo i apsurdno. Zato nije ispravno, kad se na pitanje o tome, što je *quidditas* svake pojedine od deset kategorija, odgovara, da je to »bitak«. Sve bi to trebalo da bude evidentno. — Prvi slučaj, t. j. da bitak spada u *»druge intencije«*, a to *su one koje postoje samo u umu*, nije nemoguć. Jedna je od oznaka, koje smo pripisali riječi »bitak«, bio upravo pojam onoga, što bitiše u umu, a taj je pojam sinonim pojma »istine«. Takvo je značenje, međutim, vrlo različito od onoga, koje se odnosi na bitnosti vanjskog svijeta. Sve to postaje jasno, čim samo malo o svemu razmislimo — ali kod Avicenne često nastaje zbrka, kad se upusti u samostalna razlaganja.

---

[1] Iz istog izvora, str. 8—9. — Na značenje smo sa specifičnih termina osvrnuli u povijesnom prikazu Avicennina i Averroesova sistema. U poglavlju su o Avicenni razrađeni osobito pojmovi »kontingencija«, »akcidens«, »quidditas«, dok je u poglavlju o Averroesu razrađena skolastička razlika »prvih« i »drugih« »intencija« (ontološka i logička usmjerenost mišljenja).

RÂZÎ

O ČUVSTVIMA UGODE I NEUGODE[1]

(Fârâbîjev suvremenik, stariji) Râzî je naučavao, da ugoda znači slobodu od neugode. Netočnost se toga može dokazati slijedećom činjenicom: Ako čovjek primijeti neku lijepu pojavu, onda se razveseli, iako prije nije imao znanje o toj slici, pa ga zato spomenuti osjećaj ugode nije mogao osloboditi neugode, koji bi izazivala čežnja za tom slikom. Ugoda, dakle, nastupa i bez potiskivanja neugode.

Avicenna je naučavao, da je ugoda opažanje organu adekvatnog, a neugoda tome suprotnog predmeta. Time se približava nauci *mutazila*, koji su naučavali ovako: Kad primijetimo predmet neke čežnje, onda osjećamo ugodu, a kad primijetimo predmet odvratnosti, onda osjećamo neugodu. Ta razlika ne vodi ipak do konačnog zaključka, da je neugoda samo opažanje. Grčki su filozofi bili složni u tome, da cijepanje sastavnog dijela nekog živog bića izaziva neugodu. Ja se s tom naukom ne slažem zato, jer je cijepanje nešto negativno, pa zato ne može biti uzrok pozitivnoga.[2] Avicenna spominje i drugi razlog neugode, a to je loša mješavina. On je to tvrdio zato, jer je neugoda prema definiciji opažanja odvratnog predmeta.

---

[1] *Muhassal*, 76 i d. — Horten: *Râzî und Tûsî* (Bonn, 1910), str. 109—110.

[2] Tûsîjev komentar: »Ovu suprotnost Râzî ističe samo zato, jer naučava da se cijepanjem dobiva loša mješavina, koja nastaje iz prirodnih snaga jednostavnih tvari njihovim razdvajanjem. Bitni se uzrok neugode nalazi u prirodnim svojstvima jednostavnih tvari. Razdvajanje izaziva jedino prekid ravnomjernosti ... Prema tome dijeljenje nije bitni uzrok neugode ...«

O TEŽNJI I PROTUTEŽNJI VOLJE[1]

Neki smatraju, da volja znači samo znanje živoga bića, ili njegovo uvjerenje, ili slutnju o koristi, koju može imati od vlastitog djela. To je neispravno. U samoopažanju nalazimo specifičnu sklonost k toj spoznaji. Zato treba sklonost i znanje lučiti jedno od drugoga. Razlika se između volje i požude može vidjeti iz primjera, da je čovjek po prirodi nesklon lijeku, koji ipak hoće da uzme.

Neki naučavaju, da je volja za nekim predmetom identična s protutežnjom prema njegovoj suprotnosti. I to je netočno, jer nekada hoćemo neki predmet, a da ne mislimo na njegovu suprotnost.[2]

Suprotnost je dvaju voljnih akata usmjerenih u oprečnom smjeru bitna. Voljni akti dovode konačno do spoznaje nužne volje. Inače bismo zapali u beskonačni lanac . . .

Ljudska djelatnost mora imati nužni uzrok, a to nije sama volja.

Bog stvara vanjska zbivanja *u skladu s navikom,* primjereno ljudskoj djelatnosti.[3]

Pod dobrim i zlim razumijevamo ono, što odgovara prirodi ili joj se opire. Spoznaja, da ljudska djela zbog te dvostruke određenosti zaslužuju nagradu i kaznu, dosežena nam je jedino božanskom objavom.

---

[1] *Muhassal,* 74, 141—147. Hortenov prijevod, 100—101.

[2] Uz prvi stav Râzîjev primjećuje Tûsî: »Treba dodati, da on ili netko drugi ima od toga korist, koju ne će spriječiti nikoja naknadna ili neposredna okolnost.« — Uz drugi stav Tûsî primjećuje: »Iz volje za nekim predmetom nužno proizlazi protutežnja prema njegovoj suprotnosti, uz pretpostavku da smo je svijesni.«

[3] Ovo okazionalističko stanovište odgovara općem spoznajnoteorijskom stavu, koje smo u povijesnom dijelu usporedili s Humeovim.

TŪSĪ

O LOGIČKOJ I ONTOLOŠKOJ INTENCIONALNOSTI MIŠLJENJA[1]

Nužda, mogućnost i nemogućnost logički su pojmovi, čija se razumska zbiljnost temelji na tome, da ovi pojmovi ukazuju na egzistenciju izvan nas. Po sebi su oni djelatnost razuma uz pretpostavku odnosa prema vanjskom svijetu. Oni nisu realne stvari vanjskoga svijeta u smislu, u kojem bi mogli postati uzroci ili posljedice realnih stvari. Pojam o Zaidu, na primjer, prouzročen je svojim predmetom, ali obrnuto nije moguće, da pojam proizvede taj predmet. Kad kažemo, da je neki predmet u vanjskom svijetu nuždan, to znači, da se on odnosi tako, da razum misli pojam nužnosti, kad zahvaća taj predmet...

Mišljenje o nekoj stvari može postati predmet refleksivnog mišljenja. Um razmišlja o njegovu postojanju ili nepostojanju nezavisno od okolnosti, da je vanjski predmet *sredstvo mišljenja*. Međutim, čovjek ne razmatra *psihički proces mišljenja,* kad uočava sredstvo mišljenja, nego zapravo misli putem toga sredstva. Tako na pr. mislimo o nebu, a da o njemu ne izričemo sud, nego mislim samo to, da je predmet toga pojma nebo, t. j. neka određena supstancija. Ako zatim promatramo i taj pojam, zahvaćajući i njega pojmovno, a ne samo kao sredstvo kojim mislimo o nečem drugome, onda ustanovljujemo, da je taj pojam *accidens,* inherentan određenom supstratu (duhu ili umu; op. prevodioca). Tako ga zahvaćamo istovremeno kao kontingentan. Ovakav čisto logički način promatranja spada u područje kontigencije. Tu se, dakle, radi o sredstvu mišljenja,

---

[1] Iz komentara Rāzījevu *Compendiumu,* 42 ad 3, 48 ad 1. (Hortenov prijevod, str. 170—171.)

kojim mislilac zahvaća ono što je *moguće*, t. j. na koji način se egzistencija *pririče* suštini. Pritom u predmet njegovog razmišljanja ne spada spoznaja bitka ili nebitka, supstancijalnosti ili akcidentalnosti, nužde ili mogućnosti te kontingencije. Promatrajući te predmete u njemu se ne pojavljuje ideja kontingentnosti. Njegova je spoznaja u ovom slučaju kao akcidencija određenog supstrata (duha ili uma) i po sebi kontingentna. *Bit je predmeta različita od njegova bitka.* U tom se slučaju ne može reći za kontingenciju, da postoji ili ne postoji, da je kontingentna ili nije. Ako joj (kao psihičkom procesu) priričemo neki od tih predikata, onda ona prestaje biti kontingencijom, te postaje idejnim zahvaćanjem druge kontingencije (t. j. svog idealnog sadržaja).[2]

[2] Usp. citat iz Husserla u bilješci 42 dijela o indijskoj filozofiji (pogl. o budizmu).

KINA

ŠI - KING[1]

U KRALJEVSKOJ LOŽNICI

»Pijevac pjeva,
dvorjani su na okupu!«
»Ne pjeva p'jevac,
to bruje zelene bube.«
»Zora već rudi,
počinju audijencije!«
»Ne rudi zora,
mjesec izlazi,
dremlju komarci.
L'jepo je s tobom sniti.
Razilaze se dvorjani.
Okani se zlovolje!«

VOJNIČKA PJESMA

Gdje još ima zelen list?
Gdje dan bez dugotrajnog hoda?
Gdje je čovjek, kog ne vode
u obranu dalekih granica?

Koji list još ne otpada?
Koji čovjek nije otrgnut od žene?

[1] Prema: V. von Strauss: *Schi-king, Das kanonische Liederbuch der Chinesen*, Heidelberg, 1880. i A. Waley: *Chinese Poems*, London, 1946.

O, jao nama vojnicima,
danju, noću bez počinka!

Lisica se šulja, njuška
po gustoj visokoj travi,
kroz koju guramo kola
mukotrpno pokraj konja.

RASTANAK OD TUĐE ZEMLJE

Žute ptice, žute ptice,
ne sjedajte na tu granu,
ne kljucajte moju rižu!
Građani mi ove zemlje
nisu bili naklonjeni,
a sad idem, sad se vraćam
svome domu i plemenu!

VELIKA KOLA

Ne guraj dalje velika kola,
samo ćeš se zaprašiti!
Ne brini se za tok svijeta,
samo ćeš se rastužiti!

Ne guraj dalje velika kola,
prah će te zaslijepiti!
Ne brini se za tok svijeta,
jer ćeš patnji podleći!

Ne guraj dalje velika kola,
prah će te ugušiti!
Ne brini se za tok svijeta,
brige će te prignječiti!

YI - KING

SIMBOL ČVRSTOĆE I NEBA (KHIEN) I SIMBOL PODLOŽNOSTI I ZEMLJE (KHWAN), PREMA NAJSTARIJIM TEKSTOVIMA I KONFUCIJEVIM KOMENTARIMA[1]

a) *Khien* predstavlja ono, što je veliko i stvaralačko, obuhvatno, povoljno, pravilno i čvrsto.

Khwan predstavlja ono, što je veliko i stvaralačko, obuhvatno, povoljno, pravilno i čvrsto kao kobila. Kad uzvišeni čovjek treba da izvrši neko djelo, ako sâm dade poticaj za njega, poći će krivim putem, ako slijedi drugoga, naći će pravog gospodara. Za njega je povoljno da stekne prijatelje na jugozapadu, a da izgubi prijatelje na sjeveroistoku. Ako izdrži u ispravnosti i čvrstoći, sudbina će mu biti dobra.

---

[1] Prema J. Legge: *The Yi King* (2. knjiga zbirke »The Sacred Books of China«), Oxford, 1882., i Z. D. Sung: *The Text of Yi King and its appendixes — Chinese Original with English Translation*, Shanghai, 1935,

a) sadržava tekst koji se pripisuje kralju Wanu, osnivaču dinastije Čou 1143. g. pr. n. e. — b) sadržava opis koji se pripisuje Čou Kungu, sinu Wana, 1120. g. pr. n. e. — c) sadržava osnovni Konfucijev komentar uz tekst pod a), nazvan »Thwan«. — d) sadržava Konfucijev komentar proširenog teksta za prve dvije figure, nazvan »Wanyen«. — e) sadržava Konfucijeve opće komentare, napisane kao dodatak Yi-kingu. Tih dodataka ima pet. Naši su izvaci iz I. i II. dodatka, a posljednji je odsječak početak IV. dodatka.

Za formalno je razumijevanje teksta važno dodati, da je prva figura (*khien*) simbol vladara, a druga (*khwan*) simbol velikaša. Prema tome se pod »velikim čovjekom« razumijeva vladar, a pod »uzvišenim čovjekom« moralno uzdignuti mudrac, redovno na položaju velikaša. O strukturi figura vidi povijesni dio. Ovdje dajemo sliku prvih triju figura:



Razmak između treće i četvrte crte označuje složenost figure (heksagrama) od »gornjeg« i »donjeg« dijela (trigrama). Cijela crta predstavlja aktivni princip *yang*, a prelomljena pasivni princip *yin*.

b) *U simbolu khien* donja nepodijeljena crta predstavlja zmaja, koji leži duboko skriven. Nije vrijeme za preuzimanje poticaja u djelu.

Druga nepodijeljena crta predstavlja zmaja, kako se pojavljuje na polju. Povoljno je susresti velikog čovjeka.

Treća nepodijeljena crta predstavlja uzvišenog čovjeka, kako radi i bdije cijeli dan, a i navečer je još uvijek pažljv i obazriv. Položaj je opasan, ali ne će biti pogreške.

Četvrta nepodijeljena crta predstavlja zmaja, koji izgleda kao da će skočiti, ali je još uvijek u dubini. Ne će biti pogreške.

Peta nepodijeljena crta predstavlja zmaja, kako leti nebom. Povoljno je susresti velikog čovjeka.

Šesta nepodijeljena crta predstavlja zmaja, kako prelazi vlastite granice. Bit će povoda za kajanje.

Crte su ovog šesterokuta sve snažne i nepodijeljene. — Kad bi vojska zmajeva koji su tu prikazani pogubila glave, to bi značilo dobru sudbinu.

U simbolu khwan donja podijeljena crta predstavlja čovjeka koji hoda po mrazu. Led će postati sve deblji.

Druga podijeljena crta predstavlja obilježja pravca, kvadrata i veličine. To pokazuje na povoljne posljedice bez daljnjeg napora.

Treća podijeljena crta predstavlja čovjeka koji obuzdava svoju nadmoć držeći je čvrsto. Kad bi mu se pružila prilika da uđe u službu vladara, upravljao bi dobro poslovima, iako ne bi težio za uspjehom.

Četvrta podijeljena crta predstavlja svezanu vreću. Ne će biti povoda ni za prijekor ni za pohvalu.

Peta podijeljena crta predstavlja žuto donje odijelo. Sreća će biti velika.

Najgornja podijeljena crta predstavlja borbu zmajeva. Krv im je plava i žuta.

Crte su ovog heksagrama sve slabe i podijeljene. — Ako oni na koje se odnose budu ustrajni i čvrsti, uspjeh će biti povoljan.

c) Golema je »velika i stvaralačka snaga«, koju predstavlja *khien*. Njoj sve stvari zahvaljuju svoj iskon. Ona sadržava potpuno značenje imena »nebo«.

Kretanje oblaka raspoređuje kišu. Razne se stvari pojavljuju u razvijenim oblicima.

Mudraci dobro razumiju vezu između kraja i početka, pa znaju kako se obilježja šest crta ostvaruju, svako u svoje godišnje doba. Prema tome oni se voze nebom u kolima koja vuče tih šest zmajeva, svaki u svoje vrijeme.

Khien je metoda promjene i preobrazbe, tako da sve dobije svoju pravu prirodu, koju mu je nebo dodijelilo. Tako se odnosi velikog sklada održavaju u jedinstvu. Posljedica toga je »ono što je povoljno, pravilno i čvrsto«.

Mudrac se prikazuje uzdignut visoko iznad svih stvari, a bezbrojna stanja uživaju počinak.

Potpuna je »velika i stvaralačka sposobnost«, koju predstavlja *khwan*. Njoj sve stvari zahvaljuju rođenje. Ona pokorno prima utjecaje neba.

Khwan svojom prostranošću nosi i sadrži sve stvari. Svojom odličnom sposobnošću može da se mjeri s neograničenom snagom *khiena*. Obuhvatnost mu je prostrana, a jasnoća velika. Njemu različite stvari zahvaljuju svoj potpuni razvoj.

Kobila je biće zemaljske prirode. Snaga njenog kretanja na zemlji nije ograničena. Ona je blaga i poslušna, korisna i čvrsta. Takav je i put uzvišenog čovjeka.

»Ako sam dade poticaj za djelo, poći će krivim putem.« To znači da će izgubiti svoj pravi smjer. »Ako slijedi drugoga«, onda je poslušan i dolazi u svoju normalnu kolotečinu. »Na jugozapadu će steći prijatelje.« To znači da će ići s onima koji su mu ravni. »Na sjeveroistoku će izgubiti prijatelje«, ali mu se na kraju ipak može čestitati.

»Sreća koja nastaje iz mirovanja u čvrstoći« označava neograničenu sposobnost zemlje.

d) Onom, što se u simbolu *khien* naziva »veliko i stvaralačko«, u čovjeku odgovara prvo i glavno svojstvo dobrote; »obuhvatnom« odgovara zajedništvo vrlina; »povoljnom« sklad svega onoga što je ispravno; »pravilnom i čvrstom« smatra se sposobnost djelovanja.

Uzvišen čovjek je utjelovljenje dobronamjernosti, sposoban da bude prvak među ljudima. Ukazujući na zajedništvo vrlina, on je sposoban da sam na sebi pokaže jedinstvo svih tih svojstava. Dobročinstvom prema svim stvorovima može da pokaže

sklad svega što je ispravno, a pravilno i čvrsto može da upravlja svim poslovima.

Činjenica, da uzvišen čovjek provodi ove četiri vrline, opravdava primjenu riječi: »*Khien* predstavlja ono, što je veliko i stvaralačko, obuhvatno, povoljno, pravilno i čvrsto.«

Što znače riječi pod donjom nepodijeljenom crtom: »Zmaj leži duboko skriven. Nije vrijeme za preuzimanje poticaja u djelu.«? — Učitelj je rekao: »Tu je on, sa sposobnostima zmaja, ali leži skriven. Utjecaj svijeta ne bi izazvao promjenu u njemu. Ne bi učinio ništa samo zato, da postigne slavu. Može živjeti povučen iz svijeta, bez kajanja. Može iskusiti negodovanje, a da mu se duh ne uzbudi. Radujući se povoljnoj prilici, provodi svoje principe u djelo. Žaleći da takva prilika ne postoji, ostaje povučen sa svojim principima. Doista, njega ne možemo istrgnuti iz vlastitog korijena.« — To znači da »zmaj leži skriven«.

Što znače riječi pod drugom nepodijeljenom crtom: »Zmaj se pojavljuje na polju. Povoljno je susresti velikog čovjeka.«? — Učitelj je rekao: »Tu je on, sa sposobnostima zmaja, zauzima upravo središnji položaj. Iskren je i u najobičnijim riječima, ozbiljan i u običnom ponašanju. Čuvajući se pokvarenosti, zadržava svoju iskrenost. Njegovu dobrotu svijet priznaje, ali on se njom ne hvali. Vrlina mu je rasprostranjena, pa izaziva preobrazbu. Riječi Yia, „zmaj se pojavljuje na polju; povoljno je susresti velikog čovjeka", odnose se na vrlinu vladara.«

Što znače riječi pod trećom nepodijeljenom crtom: »Uzvišen čovjek radi i bdije cijeli dan, a i navečer je još uvijek pažljiv i obazriv; položaj je opasan, ali ne će biti pogreške.«? — Učitelj je rekao: »Uzvišen čovjek napreduje u vrlini i njeguje cijelo područje svoje dužnosti. Njegova iskrenost i pouzdanje putovi su kojima napreduje u vrlini. Pažljivost u govoru i iskrenost putovi su kojima zauzima svoje područje. Poznat mu je krajnji cilj do kojeg treba da dopre, do kojega i dopire, pokazujući tako da je u skladu s prvim pobudama bića. Poznata mu je svrha na kojoj se treba zaustaviti, pa se na njoj i zaustavlja, zadržavajući tako ispravnost u skladu s tom svrhom. Zato zauzima visok položaj bez oholosti, a nizak položaj bez zabrinutosti. To znači da radi i bdije, da je pažljiv i obazriv, sve u svoje vrijeme, pa ni u opasnosti ne će pogriješiti.«

Što znače riječi pod četvrtom nepodijeljenom crtom: »Izgleda kao da će skočiti, ali je još uvijek u dubini; ne će biti pogreške.«? — Učitelj je rekao: »Ne nalazi ustaljen položaj ni gore ni dolje, ali napredujući ne griješi u pokretu, bilo da napreduje ili se povlači. Za njega nema stalnog položaja, pa ipak ne napušta svoje ljude. Uzvišen čovjek, napredujući u vrlini i njegujući područje svoje dužnosti, želi da napreduje samo u pravo vrijeme, pa zato ne će pogriješiti.«

Što znače riječi pod petom nepodijeljenom crtom: »Zmaj leti nebom; povoljno je susresti velikog čovjeka.«? — Učitelj je rekao: »Note istog ključa odgovaraju jedna drugoj, bića iste vrste traže jedno drugo, voda teče prema niskim i vlažnim mjestima, vatra se uzdiže u suha područja, oblaci slijede zmaja, a vjetrovi tigra — tako se pojavljuje i mudrac, a svi se ljudi obraćaju prema njemu. Stvari koje potječu iz neba pokreću se prema onome što je gore, a stvari koje potječu iz zemlje spuštaju se prema onome, što je dolje. Tako sve slijedi svoju vrstu.«

Što znače riječi pod gornjom nepodijeljenom crtom: »Zmaj prelazi vlastite granice; bit će povoda za kajanje.«? — Učitelj je rekao: »Položaj je plemenit, ali to nije položaj službe. Tko se na njemu nalazi, taj stoji visoko, ali tu nema naroda, da upravlja njime, a nadareni i kreposni ljudi na nižim položajima ne će mu pomoći. Pokrene li se u takvom slučaju, imat će povoda da se kaje.«[2]

Khwan simbolizira ono, što je najnježnije i najslabije, ali kad se pokrene postaje čvrsto i snažno; ono što je najtiše, ali je sposobno da izrazi svaki određeni oblik.

»Ako slijedi drugoga, naći će pravog gospodara« i nastaviti svoj pravilni tok.

Khwan sadržava u sebi sve stvari, a njegova je moć, da ih preobrazi, čuvena.

Doista, kolika je prilagodljivost obilježje njegova puta! *Khwan* prima utjecaje neba, pa djeluje u pravi čas.

Obitelj, u kojoj se njeguje dobrota, sigurno će uživati obilje sreće, a obitelj, u kojoj se uzgaja zlo, sigurno će dospjeti u neizdrživu bijedu. Umorstvo vladara, koje je djelo njegova velikaša, ili umorstvo oca koje izvrši sin, nije plod događaja,

---

[2] Ovdje se misli na položaj vladara, koji je toliko uzdignut iznad naroda, da kao sin neba treba da »šuti kao miš«, da ne bi poremetio *tao* i izazvao slom.

koji su se zbili jednog jutra ili jedne večeri. Razlozi su se takvih djela nakupili postepeno zbog ranijeg nedostatka u pravilnom rasuđivanju. Riječi Yia: »Čovjek hoda po mrazu; led će postati sve deblji«, označuju prirodni razvoj stvari.

»Pravac« označuje ispravnost unutrašnjeg principa, a kvadrat pravilnost vanjskog djela. Uzvišen čovjek, kojega ti simboli predstavljaju, poštovanjem prema samom sebi održava unutarnju ispravnost, a u pravilnom smislu prilagođuje svoja djela. Kad je tako utvrdio svoje poštovanje i pravilnost, njegove se vrline ne pojavljuju više kao osamljeni primjeri pojedine vrste. »Pravac, kvadrat i veličina — povoljne posljedice bez daljnjeg napora«, to pokazuje da takav čovjek ne sumnja u ono što radi.

Iako ovdje *yin* (podijeljena crta) predstavlja odlične sposobnosti, on ih ipak ne ističe, nego ih obuzdava. »Kad bi mu se pružila prilika da uđe u službu vladara, upravljao bi dobro poslovima, iako ne bi težio za uspjehom.« Takav je put zemlje, žene, velikaša. Put je zemlje označen riječima: »Ne tražiti zaslugu za ono, što se postigne«, nego neba radi postići ono što treba.

Zahvaljujući mijenama i preobrazbama koje provode nebo i zemlja, bujaju biljke i stabla. Kad bi uzajamni utjecaji neba i zemlje bili prekinuti i suzbijeni, to bi stanje ličilo na krepsnog i sposobnog čovjeka sputanog u tami. Riječi Yia: »svezana vreća; ne će biti povoda ni za prijekor ni za pohvalu«, zapravo su pouka za oprez.

Uzvišen čovjek, kojega ovdje predstavlja »žuta« i pravilna boja, obdaren je razumijevanjem i zdravim razumom. On zauzima pravilno mjesto, ali je to obilježje njegova nižeg dijela. Glavno je njegovo središnje svojstvo, jer se iz tog središta dobrobit širi u sve dijelove i očituje se u djelima. To je uzvišeno savršenstvo.

Ako se svojstvo *yina* (podijeljene crte) smatra jednakim svojstvu *yanga* (nepodijeljene crte prvog simbola), onda će sigurno doći do »borbe«. Kad se u tekstu upotrebljava riječ »zmajevi«, time kao da se želi izraziti zazor zbog nepriznavanja nadmoći crte *yang*. Budući da usprkos tome ni jedno ni drugo svojstvo ne može napustiti svoje obilježje, spominje se »krv«. Kad se kaže da je ona plava i žuta, želi se izraziti miješanje neba i zemlje. Boja neba je plava, a boja zemlje žuta.

e) Nebo je prostrano i veličanstveno, zemlja je niska. Njihovi su simboli *khien* i *khwan* složeni u tom smislu.

Niske su i visoke stvari raspoređene u sličnom odnosu. U tom su smislu smještene i pojedine crte u gornjoj i u donjoj polovici heksagrama.

Kretanje i mirovanje redovna su stanja stvari: Zato se i crte dijele na jake (nepodijeljene) i slabe (podijeljene).

Poslovi se raspoređuju prema svrhama, a stvari se dijele po klasama. Zato se razjašnjenja Yia odnose na dobra i zla obilježja.

Obilježja su *khiena* muška svojstva, a obilježja su *khwana* ženska svojstva.

Yi je složen na principu sklada neba i zemlje, pa nam zato na jasan način pokazuje tok stvari na nebu i zemlji.

Tok stvari sastoji se od postepenih pokreta pasivnih *(yin)* i aktivnih *(yang)* snaga. Posljedica je tih pokreta dobrobit, a cjelina je njihova izraza priroda ljudi i stvari.

Dobronamjerni to vide i nazivaju dobronamjernošću. Mudraci to vide i nazivaju mudrošću. Obični ljudi rade iz dana u dan u tom smislu, ali ne znaju ništa o tome. Zbog toga je malo onih koji tok stvari vide onako, kako ga vidi uzvišen čovjek.

Po svom prostranstvu i veličanstvu *Yi* odgovara nebu i zemlji, po pravilnosti svojih mijena odgovara četirima godišnjim dobama, po svojoj nauci o jasnoj i aktivnoj djelatnosti *(yang)* i o tamnom i pasivnom zbivanju odgovara Suncu i Mjesecu, a odlična sposobnost lakog i brzog odgovora odraz je savršene djelatnosti, kakvu nalazimo u prirodnim pojavama.

Jedan je mudrac uspio da shvati sve složene pojave pod nebom. Zatim je razmišljao o tome, kako bi se to dalo prikazati, pa je pomoću slika prikazao oblike i svojstva tih pojava. Zato se ove slike nazivaju simbolima *(hsiang)*.

Drugi je mudrac uspio da shvati pokretne snage koje djeluju svuda pod nebeskim svodom. Promatrao im je zajedničko djelovanje i pojedinačnu prirodu, zato da izrazi normalna svojstva svake od tih snaga. Zatim je primijenio svoje razjašnjenje na svaku crtu u slikama, pa je tako odredio njihovo dobro i zlo značenje. Zato se te crte s razjašnjenjima nazivaju primjenom *(yao)*.

Broj jedan pripada nebu, broj dva zemlji, broj tri nebu, broj četiri zemlji, broj pet nebu, broj šest zemlji, broj sedam

nebu, broj osam zemlji, broj devet nebu, broj deset zemlji. Nebu pripada pet brojeva, a isto toliko i zemlji. Brojevi tih dvaju nizova odgovaraju jedan drugome po ustaljenom položaju, pa tako svaki nalazi svoj par. Nebeskih brojeva ima ukupno 25, a zemaljskih 30. Nebeskih i zemaljskih brojeva ima ukupno 55. Pomoću tih brojeva dolazi do promjena i preobrazbi.

U heksagramima snažne (neprelomljene) i slabe (prelomljene) crte dolaze jedne na mjesto drugih, pa tako nastaju promjene u slikama. Razjašnjenja, koja su im dodata, određuju dobro ili loše svojstvo svake od tih crta, pa se prema tome određuju zbivanja (u proricanju budućnosti).

Dobra i zla sudbina stalno nadvladavaju jedna drugu po točno određenom pravilu. Po tom nas istom pravilu nebo i zemlja u svom toku zbivanja stalno poučavaju, Sunce i Mjesec stalno svijetle, a sve što se događa pod nebom podvrgnuto je neminovno tom istom pravilu.

Redoslijed crta oponaša to zbivanje. Simbolički su likovi njegov slikoviti prikaz.

Veliko je svojstvo neba i zemlje da daju i održavaju život. Za mudraca je najvažnije da postigne najviši položaj, na kojem će biti predstavnik neba i zemlje za čovječanstvo. Kako će taj položaj održati? Pomoću ljudi. Kako će sakupiti oko sebe velik broj ljudi? Pomoću svoga blaga. Pravilna uprava tim blagom, ispravne upute ljudima, zabrana zločina — to su osnovi pravednosti.

U danim vremenima, kad je Pao-Hsi zavladao svime što postoji pod nebom, uzdigao je pogled i počeo da promatra blistave likove raspoređene po nebu. Zatim je spustio pogled, pa je razmatrao tragove na zemlji. Promatrao je šare na pticama i zvijerima i razna svojstva zemlje. U neposrednoj prisutnosti, u sebi je samome našao mnogo štošta što treba uvidjeti, a isto tako i izvan sebe u stvarima uopće. Tada je složio osam trolinijskih crteža, da pokaže u cjelini svojstva duševnih i umnih zbivanja koja su skrivena, te da rasporedi svojstva bezbrojnih stvari.

On je izumio pletenje raznovrsnih mreža za lov i ribolov. Uzor mu je pritom bio vjerojatno *li* (trideseti heksagram — simbol jasnoće i raščlanjenosti).

Kad je umro Pao-Hsi, na njegovo je mjesto došao Šan-Nang. On je izrezao drvo u obliku ralice i savio ga da napravi

ručku za plug. Tada su svi ljudi pod nebom naučili prednosti oranja i krčenja. Uzor mu je pritom vjerojatno bio *yi* (42. heksagram — simbol zbrajanja i dodavanja).

On je uveo da se trgovi održavaju u podne, tako da se sakupe svi ljudi i donesu na jedno mjesto svoje proizvode. Tu se izvršila razmjena, a zatim su se svi vratili kući, kad su dobili što im je bilo potrebno. Uzor mu je pri tome vjerojatno bio *ših-ho* (21. heksagram — simbol žvakanja i sažimanja) ...[3]

U najstarijim su se vremenima vladarski propisi čuvali od zaborava pomoću uzaonih znakova. Kasnije su mudraci to zamijenili pisanim znakovima. Na taj je način bilo moguće propisati dužnosti svih službenika i točno provjeriti svačiji rad. Uzor je pritom vjerojatno bio *kwai* (43. heksagram — simbol odluke).

Pošto su nastali nebo i zemlja stvorene su i sve stvari. Sve te stvari ispunjaju prostor između neba i zemlje. Zato za simbolima *khien* i *khwan* slijedi simbol *kun*, koji označava punjenje.

---

[3] Dalje se opisuje, kako se pod slijedećim vladarima nastavio razvoj civilizacije u pogledu odijevanja, izgradnje brodova i plovidbe, upotrebe goveda i konja za vuču kola i kopnena putovanja, izgradnje utvrđenih gradova, izum avana i mlina, lûka i strijele, krovne konstrukcije za kuće, pogrebnih obreda i konačno pisma. Svakom od tih važnih izuma odgovara po jedan simbol Yia.

YÜ HSIUNG

(Umro 1135. prije naše ere)

FRAGMENTI[1]

Plemenit se čovjek uvijek vlada prema principima etike, ali nije sigurno da zbog toga nailazi na suglasnost; uvijek je vjeran, pa ipak ne nailazi svagda na dobronamjernost; uvijek je istinit, ali ga svuda ne susreću s povjerenjem. Ako plemenit čovjek nekoga osuđuje, onda to ne čini riječima nego djelima. Naime, kad nešto osuđuje kao neispravno, onda to ispravlja, a kad osuđuje zlo, onda čini dobro. Na taj se način očituje nauka o vrlini.

Kad čovjek pozna vlastito zlo, a ne mijenja se, onda škodi sam sebi i upropaštava vlastitu ličnost. Takav se postupak naziva velikom zaboravnošću.

Propalice se same ne nazivaju tako, ali se to vidi po njihovim djelima. Glupani se sami ne nazivaju tako, ali im se glupost razabira iz riječi.

Kad se na čelu države nalazi uzoran vladar, onda se mudri činovnici susreću na svakih 100 *li*, ali ih se jedva primjećuje. Kad su vladarska načela loša i kad je uprava poremećena, onda se tek na svakih 1000 *li* susreće razborit činovnik, pa ipak se ti činovnici osjećaju kao da stoje jedan do drugoga.

Pošto je stvoren svijet, nastala su razna bića, a pošto su nastala ta bića, ljudi su među njima preuzeli gospodstvo... Ljudi stegom postaju bolji, a životinje gore. Ako se čovjek ne poboljšava, nazivamo ga životinjom.

---

[1] Prema A. Forke: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, I., str. 63—65. (Hamburg, 1927.)

LAO TSE

MILOST I NEMILOST

(Tao Te king 13)[1]

»Milost i nemilost uzrok su straha.
Što cijenimo i čega se strašimo, u nama je samima.«

Što znači to: »Milost i nemilost uzrok su straha.«?
Tko stekne milost odozgo,
straši se kad je dobije
i straši se kad je izgubi.
Zato su milost i nemilost uzrok straha.

Što znači: »Što cijenimo i čega se strašimo, u nama je samima.«?
Strašimo se, jer smo lični.
Kad tu ličnost ne bismo smatrali svojom ličnošću,
čega bismo se bojali?

Zato se onome, tko svijet cijeni kao svoju ličnost,
može povjeriti vlast nad svijetom,
a onome, tko svijet voli kao svoju ličnost,
može se povjeriti briga o svijetu.

OSEBUJNOST

(Tao Te king 20)

Odreci se učenosti, pa ne ćeš znati za patnju!
Kolika je razlika između »haj!« i »avaj!«,

---

[1] Ovaj je izbor iz *Tao Te kinga* složen prema raznim prijevodima, od kojih smo glavne spomenuli u povijesnom dijelu.

kolika je razlika između dobra i zla?
Treba se bojati onog, čega se ljudi straše!
Ali, ah, kako je daleka zora probuđenja!

Prosječni su ljudi radosni kao na svečanoj proslavi,
kao da su se u proljeće uspeli na kulu.
Samo sam ja spokojan i besposlen,
kao novorođenče što još ne zna za smijeh,
kao beskućnik koji nema kuda.

Prosječni ljudi uživaju obilje,
samo se ja pričinjam oskudnim.
Moje je srce doista luđačko,
maglovito i mutno.

Prosječni ljudi jasno vide razlike,
samo sam ja smeten i štur.
Prosječni ljudi imaju pouzdanje,
samo sam ja potišten,
valovit kao more, bez određenog cilja.

Prosječni ljudi služe nekoj svrsi,
samo ja izgledam nespretan i stran.
Samo sam ja drukčiji od drugih,
jer volim da hranu sišem iz majke.

SUZDRŽLJIVOST U ORUŽJU

(Tao Te king 30)

Tko poštujuć *tao* hoće da pomogne ljudskome vladaru,
suprotstavlja se oružanom osvajanju,
jer se njegov prasak nužno vraća natrag.
Gdje boravi vojska, raste trnje i korov.
Za velikim vojskama slijede godine glada.
Zato dobar vojskovođa, kad dođe do cilja, stane
i nema odvažnosti pouzdat' se u snagu oružja.
Kad postigne cilj, time se ne hvali.
Kad postigne cilj, zato se ne uzdiže.
Kad postigne cilj, ne teži za slavom,
nego postiže cilj kao žalosnu nuždu,

postiže cilj, ali ne ljubi nasilje,
jer svaka stvar zastari, pošto je dosegla vrhunac.
Zato se nasilju suprotstavlja *tao*,
a onaj tko pobija *tao* uskoro strada.

VOJNIČKA HRABROST

(Tao Te king 68)

Hrabar vojnik nije ratoboran.
Dobar borac ne zapada u gnjev.
Veliki se osvajač ne upušta u čarkanje.
Tko dobro upravlja ljudima, stavlja se na podređen položaj.
To je vrlina neisticanja.
To je sposobnost upotrebiti ljude.
Ona doseže do vrhunca bića,
do neba i do onog što je negda bilo.

SKROVITOST

(Tao Te king 69)

Postoji pravilo kod vojnih stratega:
Bolje je biti napadnut nego napadač.
Bolje je ustuknuti stopu nego napredovati pedalj.
To se naziva stupanje bez vojnog reda,
odbijanje bez pokreta ruku,
ne napadajuć' frontalno,
vršiti pokret bez oružja.
Ništa nije opasnije nego podcijeniti neprijatelja.
Podcjenjujuć neprijatelja mogu da izgubim sve svoje blago.
Zato kad se sretnu dvije jednake vojske,
pobjeđuje onaj, koji je u škripcu.

KUNG FU - TSE (KONFUCIJE)

IZREKE IZ LUN-YÜ[1]

O MUDROSTI I VRLINI

Promatraj što tko radi, gledaj što ga potiče na djelo, razaberi što mu je ugodno! Kako bi čovjek mogao da se prikrije? (II, 10)

Tko obnavljajući staro uči novo, toga možemo smatrati učiteljem. (II, 11)

Čovjek koji nema vrlina ne može dugo patiti, ne može se dugo radovati. Moralan čovjek nalazi zadovoljstvo u svojoj vrlini. Mudrac smatra vrlinu jedinom nagradom. (IV, 2)

Tko ujutro spozna istinu, taj navečer može umrijeti. (IV, 8)

Tko se u radu oslanja na vlastiti interes, mnogo se ljuti. (IV, 12)

Učitelj reče: »Šen! Zar se moja nauka ne shvaća po jednoj jedinoj stvari?« — Tseng Tse odvrati: »Da!« — Učitelj iziđe. Učenici upitaju: »Što je htio reći?« — Tseng Tse odgovori: »Učiteljeva nauka je vjernost i ljubav. To je sve.«[2] (IV, 15)

Tse Kung upita: »Zašto Kung Wen-tsea nazivaju mudracem?« — Učitelj odgovori: »Bio je budan duh i željan nauke, a nije se stidio da pita niže od sebe, pa ga zato zovu mudracem.« (V, 14)

---

[1] Iz *Lun-yü* (prema raznim prijevodima). Rimski broj na kraju svakog odlomka označava poglavlje knjige, a arapski broj citiranu izreku.

[2] Usporedi stil i metodu pouke u kasnijoj kineskoj budističkoj školi *č'an* (japanski *zen*).

Či Wen-tse bi promislio tri puta prije nego što bi se odlučio na djelo. Učitelj reče: »Dva puta je dosta.« (V, 19)

Ako je priroda snažnija od obrazovanja, čovjek ostaje priprost. Ako je obrazovanje snažnije od prirode, čovjek postaje dobar činovnik. Ako između prirode i obrazovanja postoji ravnoteža, pojavljuje se mudrac. (VI, 16)

Znadem, da ne ću uspjeti da vidim čovjeka savršenih vrlina. Dosta bi mi bilo, da vidim mudraca. — Nisam uspio da vidim dobrog čovjeka. Dosta bi mi bilo da vidim ustrajnoga. Ali, ne imati, a praviti se da imaš, biti prazan, a praviti se pun, biti skučen, a praviti se velikodušnim — u tome je postojanost teška. (VII, 25)

Plemenit je čovjek miran i velikodušan. Prostak je uvijek uzbuđen. (VII, 36)

Tko je učtiv preko mjere, postaje dosadan. Tko je oprezan preko mjere, izgleda strašljiv. Tko je odvažan preko mjere, prouzročuje nered. Tko je iskren preko mjere, djeluje okrutno. — Ako se vladar brine za roditelje, onda se i narod osjeća potaknut na pažnju prema roditeljima. Ako ne zanemaruje stare prijatelje, onda ni narod ne će biti zapušten. (VIII, 2)

Tse Kung upita: »Tko je napredniji u vrlini, Ši ili Šang?« — Učitelj odgovori: »Ši pretjerava, a Šang ne dostiže.« — »Ako je tako, onda je Ši bolji.« — Učitelj odgovori: »Premašiti je jednako kao i nedoseći.« (XI, 15)

Plemenit čovjek usavršava ono što je u njemu lijepo, a ne ružno. Prostak čini obrnuto. (XII, 16)

Plemenit je čovjek spreman na pomirenje, ali se ne ponižava. Hulja se ponižava, ali nije spremna na mir. (XIII, 23)

Tko je postojan, jednostavan i škrt u riječima, nije daleko od potpune vrline. (XIII, 27)

Tko posjeduje vrlinu, taj nužno raspolaže i riječima, ali tko raspolaže riječima, taj ne posjeduje nužno vrlinu. Savršen je čovjek nužno odvažan, ali odvažan čovjek nije nužno savršen. (XIV, 5)

Mudrac se stidi svojih riječi, pa ih prevladava u djelima. (XIV, 29)

Čovjek čije su namjere postojane i čija je vrlina usavršena, ne nastoji da sačuva život na štetu vrline. Bilo je ljudi, koji su se dali ubiti, da bi usavršili svoju vrlinu. (XV, 8)

Čovjek koji ne misli daleko, sigurno je blizak patnji. (XV, 11)

Mudrac ono što hoće traži u sebi. Prost čovjek to traži u drugima. (XV, 20)

Ljudi mogu veličati istinu, istina ne može veličati ljude. (XV, 28)

Mudrac se ne može raspoznati po malim stvarima, ali je sposoban da poduzme velike pothvate. Prost čovjek ne može poduzeti velike pothvate, ali se može raspoznati po malim stvarima. (XV, 33)

Slušati po ulici i govoriti na ulici znači ne cijeniti vrlinu. (XVII, 14)

Teško je cijeli dan biti sit do grla, a ne biti zaokupljen mislima. Zar ne postoje igre šah i po? I to je bolje nego ništa. (XXII)

Učitelj je govorio da je Šaova glazba u svakom pogledu lijepa i dobra, a da je Weova glazba lijepa, ali ne potpuno dobra. (III, 25)

O POLITICI

Tko je postojan i iskren, tko voli nauku, taj će te vrline zadržati do smrti, proučavajući put koji smatra dobrim. U opasne zemlje ne će ulaziti, u zemljama gdje je pobuna ne će se zadržavati. Ako zemlja ima dobru vladu, onda će se istaći, ako nema dobru vladu, onda će se skloniti. Kad u zemlji postoji red, bijeda i poniženje su sramota. Kad u zemlji vlada nered, onda su bogatstvo i ugled sramota. (VIII, 13)

Tse Lu zapita, kako treba služiti vladaru. Učitelj reče: »Niti ga treba varati, niti mu se suprotstavljati.« (XIV, 23)

Ling, vladar Weia, upita Konfucija o vještini raspoređivanja vojske u bici. Konfucije odgovori: »O vazama i pladnjevima kod prinošenja žrtava čuo sam govoriti, ali o vojskama nisam naučio još ništa.« Slijedećeg dana otiđe. — U Čenu je oskudijevao u hrani. Njegovi sljedbenici nisu mogli od gladi da stoje na nogama. Tse Lu, ogorčen, reče: »Zar i mudracu dolazi vrijeme oskudice?« — Učitelj odgovori: »Mudrac ostaje postojan u bijedi. Prostak, kad se nađe u nevolji, ne zna da se obuzda.« (XV, 1)

Yang Huo je želio, da ga Konfucije posjeti, ali ga Konfucije nije posjećivao. Tada pošalje Konfuciju svinju na dar. Konfucije pođe da ga posjeti u doba, kad je znao da ga ne će naći, ali ga ipak susretne na putu. Ovaj mu reče: »Dođi, želim da s tobom razgovaram!«, pa nastavi: »Može li se nazvati moralnim onaj, tko u srcu skriva blago, a svoju zemlju ostavlja u tami?« — Učitelj odgovori: »Ne može!« — »A može li se nazvati moralnim čovjek koji voli da vrši javne poslove, ali propušta priliku za to?« — Učitelj odgovori: »Ne može!« — Na to će Yang Huo: »Dani i mjeseci prolaze, a godine ne čekaju na nas.« — Konfucije odgovori: »Dobro, primit ću službu.«[3] (XVII, 1)

Pi Hsi pozove Konfucija. Učitelj odluči da otiđe. Tse Lu reče: »Jednom sam čuo učitelja da kaže, da se mudrac ne pridružuje onome, tko sam ne čini dobro. Pi Hsi je zauzeo grad Čung Mu i pobunio se. Ako učitelj otiđe tamo, kako treba o tome da sudim?« — Učitelj odgovori: »Istina je! To su moje riječi. Ali, zar se ne kaže, da se ono što je tvrdo ne stanjuje ni trenjem, a ono što je bijelo ne postaje crno ni ako se zagnjuri u crno? Zar sam ja takva tikva, koja može da visi na zidu, ali ne može da se pojede?« (XVII, 7)

---

[3] Prema Menciju (Djela, knjiga III., pogl. II., 3) Konfucije nije želio da služi Yang Huoa, jer ga je smatrao uzurpatorom vlasti u pokrajini Lu, gdje je svoga prethodnika svrgnuo i bacio u tamnicu, da bi se sam domogao vlasti.

ČUANG TSE[1]

O RAZLICI SNA I JAVE

Kako mogu znati, da ljubav za život nije obmana? Kako mogu znati, da onaj tko se boji smrti ne sliči djetetu koje se izgubilo i ne zna da se nalazi na putu koji ga vodi kući? — Čovjek u snu može da pije vino, a ujutro da se probudi u plač i nevolju. U snu može čovjek da plače i jadikuje, a ujutro da veseo pođe u lov. Dok sanja ne zna da je to san. U snu nastojimo da razjasnimo san. Tek kad se probudimo, primjećujemo da smo sanjali. Tako postoji i veliko buđenje, nakon kojega spoznajemo ovaj veliki san. Budale se, međutim, smatraju budnima i tvrde da znaju, da li su u zbilji kneževi ili čobani. I Kung i ti sanjate, a kad te ja nazivam sanjalom, i to je san. Takve se riječi nazivaju paradoksom. No, kad nakon deset tisuća pokoljenja naiđemo na jednog velikog znalca, koji može da ih razjasni, onda nam se čini, da smo ga sreli u toku jednog dana.

Ja, Čuang Čeu, sanjao sam jednoč da sam leptir, da letim od cvijeta do cvijeta baš kao leptir. Bio sam svijestan samo svoga leptirskog zadovoljstva, a nisam uopće znao da sam Čeu. Najednom sam se probudio, ležeći kao ovaj isti ja. Sada ne znam, jesam li onda bio čovjek koji sanja da je leptir, ili sam sada leptir koji sanja da je čovjek. Sigurno je, da između čovjeka i leptira postoji razlika. Prijelaz se od jednoga do drugoga naziva mijenom stvari.

---

[1] Prema: R. Wilhelm: *Dschuang dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blüteland*, Jena, 1912., Lin Yutang: *The Wisdom of Laotse*, New York, 1948.; M. Buber: *Tschuang-Tse, Reden und Gleichnisse*, Zürich, 1951. 3. izd.

POVODOM ŽENINE SMRTI

Kad je umrla Čuang Tseova žena, Hui Tse otiđe kod njega, da mu izrazi svoje saučešće. Nađe ga kako sjedi na podu, pjeva i udara takt po zdjeli. — »Vaša je žena živjela s vama, rodila vam djecu i umrla u starosti. Zar nije dosta da za njom ne plačete? Zar nije pretjerano, kad još pjevate i bubnjate po zdjeli?« — »Ne«, odgovori Čuang Tse. »Kad je umrla, bio sam jako žalostan. Zatim sam razmišljao i shvatio, da iskonski nije imala život; ne samo život, nego ni oblik; ne samo oblik, nego ni duševna svojstva *yin* i *yang*. Bila je dio velike bezobličnosti. Zatim se promijenila i poprimila duševna svojstva, duševna svojstva su se promijenila i poprimila oblik, oblik se promijenio i poprimio život, a sada se ponovno mijenja i prelazi u smrt. Tako ona prolazi mijene, koje su jednake slijedu proljeća, ljeta, jeseni i zime. Sada počiva u velikoj kući. Kad bih plakao i jadikovao, ponašao bih se kao čovjek koji nije shvatio nužnost u zbivanju. Zato sam prestao plakati.«

KOZMOGONIJA

Iskon je bio nebitak ničega. To je bilo bezimeno.

Kad se jedno pojavilo u postojanju, bezoblično, pojedinačne su stvari od njega dobile ono što se naziva njihovom vrlinom. Bezobličnost podijeljena, iako nerazlučiva, naziva se određenošću.

Tada je nastalo kretanje, a iz njega život i stvari koje se upotpunjaju skladno životnim osnovama i dobivaju obilježje oblika. Kad oblik obuhvati duhovne veličine, svaku prema svojstvenim obilježjima, nastaje priroda. Oplemenjujući prirodu stižemo do izvorne vrline, a kad smo to postigli, onda postajemo onakvi kakve su prvobitno bile sve stvari. Postajemo bezuvjetni, a bezuvjetno je veliko. Kao što ptice cvrkućući nesvijesno zatvaraju kljun, jer ne mogu cvrkutati dok ga ne zatvore, tako i božanska vrlina — taj veliki sklad — znači: biti zatvoren između neba i zemlje, a ne biti toga svijestan.

SPOZNAJA O *TAO*

Spoznaja, idući prema Sjeveru preko Crne Vode i Brijega Neshvatljive Strmine, sretne Nerad-Neriječ, pa mu reče:

»Htjela bih nešto da te upitam. Što treba misliti, što treba razmatrati, da se spozna *tao*? S kojeg mu stanovišta, s kakvim shvaćanjem mogu prići? Koga treba slijediti, kamo treba doći, da se stigne *tao*?«

Na ta tri pitanja Nerad-Neriječ ne dade nikakvog odgovora. Zar nije htio da odgovori? Nije mogao.

Spoznaja, ne dobivši odgovora, pođe prema Jugu preko Bijele Vode i Prosvijetljenog Brijega. Tu sretne Vir-Obmanu, pa mu postavi ista pitanja.

»Ah!« usklikne Vir-Obmana, »znadem, reći ću ti!« — No kad je pokušao da govori, zaboravi što je htio da kaže.

Spoznaja, ne dobivši odgovora, vrati se u carski dvor. Tu sretne Žutog Cara,[2] pa postavi njemu svoja pitanja.

Žuti Car reče: »Ništa misliti, Ništa promatrati, da se spozna *tao*. U Ničemu stajati, Ništa zahvaćati, to je put u *tao*. Ništa slijediti, Nikud doći, znači stići u *tao*.

Spoznaja tada reče Žutom Caru: »Dobro, ti i ja to znamo, a ona druga dvojica ne znaju. Tko ima pravo?«

Žuti Car odgovori: »Nerad-Neriječ je doista u pravu, a Vir-Obmana je gotovo u pravu. Ti i ja nemamo uopće pravo. Jer oni koji to shvate, ne govore, a oni koji o tom govore, to ne shvaćaju.«

Spoznaja na to reče Žutom Caru: »Pitala sam Nerad-Neriječ, pa mi nije odgovorio, ne zato što ne bi htio, nego zato što nije mogao. Pitala sam Vir-Obmanu. Pokušao je da kaže, ali nije izrekao, ne zato što ne bi htio, nego zato jer je zaboravio, što je želio reći. Tada sam pitala tebe, a ti si mi odgovorio. Kako to da sad uopće nemaš pravo?«

Žuti Car odgovori: »Nerad-Neriječ je zbilja imao pravo, jer nije znao. Vir-Obmana je bio gotovo u pravu, jer je zaboravio. Ti i ja nemamo uopće pravo, jer znademo.«

Kad je Vir-Obmana čuo za to, smatrao je da je Žuti Car govorio kao pravi mudrac.[3]

---

[2] »Žuti Car« (Huang-Ti) smatra se legendarnim osnivačem taoizma u III. tisućljeću pr. n. e. i autorom najstarijeg taoističkog djela »Yin-fu-king«.

[3] Usp. prilog iz japanske filozofije »Ništa u *zenu*«.

MÊNG TSE (MENCIJE)

FRAGMENTI[1]

Konfucije je rekao: »Ljudska je priroda kao vrba, a ispravan stav ili karakter odgovara košari spletenoj od vrbova granja. Kad se ljudska priroda oblikuje u smislu dobronamjernosti i pravednosti, onda to naliči preradbi vrbova granja u košare.«

Mencije kaže: »Kad se plete košara od vrbova granja, zar se ne nastoje iskoristiti prirodna svojstva toga granja? Ili se možda želi izvršiti nasilje nad prirodom vrbova granja? Kad bismo htjeli izvršiti nasilje nad prirodom vrbova granja, zato da spletemo košaru, onda bismo morali vršiti nasilje i nad ljudskom prirodom, da je učinimo dobronamjernom i pravednom. Vaša bi gledišta zavela cijeli svijet u zabludu i upropastila nauku o dobronamjernosti i pravednosti.«

Kao Tse je rekao: »Ljudska je priroda kao voda u oluku. Ako je odvodimo prema Istoku, onda teče istočno. Ako je odvodimo prema Zapadu, onda teče zapadno. Ljudska priroda ne razlikuje dobro i zlo, kao što ni voda ne razlikuje Istok i Zapad.«

Mencije odgovara: »Točno je, da voda ne pokazuje sklonost ni prema Istoku ni prema Zapadu, ali zar ne razlikuje uzbrdo i nizbrdo, viši i niži položaj? Ljudska priroda teži k dobru kao voda k nizinama. Nema čovjeka koji ne bi htio dobro, kao što nema vode koja ne bi tekla nizbrdo. Istina je da možemo po vodi udarati, tako da nam prska preko glave, a možemo je i crpsti na brdo. No, odgovara li to prirodi vode, ili je to tek

[1] Iz I. dijela 6. knjige i I. dijela 7. knjige Mencijevih djela prema: Lin Yutang: *The Wisdom of Confucius*, New York, 1938. i W. Grube: *Die Religion der Chinesen* (A. Bertholet, »Religiongeschichtliches Lesebuch«)

posljedica okolnosti? Slično se tako može i ljudska priroda navesti na zlo.«

Kao Tse reče: »Nagon za hranom i spolni nagon prirođeni su nam. Dobrota dolazi iz nutrine, a ne izvana, dok pravednost dolazi izvana, a ne iznutra.«

Mencije upita: »Što shvaćate pod tim, da dobrota dolazi iznutra, a pravednost izvana?«

Kao Tse odgovori: »Kad vidim čovjeka visoka rasta, pa kažem da je visok, onda ta visina rasta nije u meni, isto kao kad nešto bijelo nazovem bijelim. Pritom promatram samo njegovu izvanjsku bjelinu. Isto tako kažem, da je ispravno ponašanje izvanjska osobina.«

Mencije reče: »Bjelina se magarca ne razlikuje nimalo od bjeline bijelog čovjeka. Smatrate li vi, možda, da se veličina velikog konja ni u kojem pogledu ne razlikuje od veličine čovjeka visoka rasta? Je li onda čovjek visoka rasta ili veliki konj mjerilo veličine u pravom smislu, ili je to onaj, tko konja ili čovjeka označuje ili smatra velikim?

Plemeniti Či Meng upita Kuang Tsea: »Što misli Mencije kad kaže, da je ispravni stav unutarnji ili da dolazi iznutra?« Ovaj odgovori: »Ispravan je stav jedino izraz unutrašnjeg poštovanja. Zato se smatra unutrašnjom osobinom.«

Mencije je rekao: »Kad omogućite ljudima da slijede svoju iskonsku prirodu, onda su svi dobri. Zato kažem, da je čovjek dobar po prirodi. Ako ljudi postaju zli, tome nije kriva njihova prirođena sklonost. Kod svakog se čovjeka može naći milosrđe, a isto tako stid, poštovanje, smisao za pravdu i nepravdu. Izraz milosrđa nazivamo dobrotom ili ljubavlju prema bližnjemu, izraz stida ispravnošću, izraz poštovanja pristojnošću, smisao za pravdu i nepravdu nazivamo mudrošću ili savješću. Ljubav prema bližnjemu, pristojnost, ispravnost i savjest nam prema tome nisu tek ulivene odgojem, nego ih posjedujemo iskonski, samo što ih često zaboravljamo. Zato se kaže: „Tražite i naći ćete, zanemarite i izgubit ćete". Savjest je kod raznih ljudi razvijena u raznoj mjeri. Neki je imaju pet ili deset ili neizmjerno puta više od drugih, zato jer svi ljudi nisu potpuno razvili ono, što se nalazi u njima. U »Knjizi pjesama« piše: „Nebo je zajedno s čovjekom stvorilo i zakone, koji vladaju ljudskim životom. Ljudi koji se drže općih principa, poštuju lijep karakter." Uz tu pjesmu primjećuje Kon-

fucije: „Autor je ove pjesme shvatio moralni zakon i razumio da ima zakona koji vladaju ljudskim životom. Ukoliko se ljudi drže osnovnih principa, utoliko su sposobni da vole lijep karakter."

Mencije je rekao: »U godinama privrednog procvata, mladi su ljudi većinom pristojni, dok su u lošim godinama mladi ljudi većinom nasilni. Razlog se tome ne nalazi u razlici njihovih unutrašnjih sklonosti, nego se dogodilo nešto, što je zavelo njihova srca. Uzmimo kao primjer pšenicu. Preore se njiva, pa se posije sjeme. Sve su sjemenke posijane istovremeno i rastu na istoj njivi, pa uskoro izniknu lijepo iz zemlje. Kad se približi vrijeme žetve, dozriju svi klasovi. Ako se pojedini klasovi međusobno razlikuju, razlog je tome u razlikama tla, u širenju vlage i razlikama ljudske obradbe. Zato je sve što pripada istoj vrsti u biti istovrsno. Kako možete misliti da nije tako i s ljudima? Mudraci pripadaju istoj vrsti kao i mi. Tako je rekao Lung Tse: „Ako neki čovjek radi cipele, a ne pozna mjeru noge, sigurno je u najgorem slučaju to, da proizvod njegovog rada ne će biti vrbova košara." — Cipele ostaju cipele, zato jer ljudske noge ostaju ljudske noge. Isto tako i naša nepca imaju zajednički osjet okusa. Kad bi, na primjer, osjet okusa kod raznih ljudi bio toliko različit kao okus konja i pasa, koji pripadaju drugim životinjskim vrstama, kako bi onda bilo moguće da se drugi ravnaju prema ukusu Yiya (kineski Lukul, poznati gurman)? Ako u pitanjima ukusa svi smatraju, da je Yiya najmjerodavniji, onda moramo priznati da je i naše osjetilo okusa jednako. Isto vrijedi za zvukove. Učitelj je Khuang općenito priznat kao najmjerodavniji za glazbu, pa zato moramo priznati, da su naše uši istovrsne. Isto vrijedi i za oči. Svi smatraju da je Tsetu lijep čovjek. Ako netko to ne vidi, može se reći da nema očiju. Zato ja kažem, da naša nepca imaju zajednički osjet okusa, naše uši zajednički osjet sluha, a naše oči zajednički osjećaj za ljepotu. Zašto, dakle, ne bismo priznali, da i naše duše imaju nešto zajedničko? To zajedničko je um i osjećaj za pravdu. Mudrac je onaj koji je prvi otkrio ono što je svim ljudskim dušama zajedničko. Zato um i osjećaj pravednosti vesele naš duh isto onako kao što govedina, janjetina i svinjetina vesele naše nepce.«

Mencije reče: »Nekoč je brijeg Niu bio prekriven lijepim šumama. Možemo li to brdo nazvati lijepim i danas, kad se u njegovoj blizini nalazı velegrad, a drvosječe su posjekli stabla? Prije je mirovalo danju i noću, hranila ga je kiša i rosa, novi je život stalno nicao iz tla. Kasnije su došla goveda i ovce i počela da pasu. Sada je brijeg Niu ogoljen, a ljudi, kad vide tu ogoljenost, misle da na njemu nije nikad ni bilo šume. Je li to prava priroda brda? Zar isto tako nema i svaki čovjek srce puno ljubavi i ispravnosti? No, kako može ta ljudska priroda ostati lijepa, ako ju se stalno zlostavlja, kao kad drvosječa sjekirom udara po stablu? Dani i noći, doduše, djeluju blagotvorno, a svježi jutarnji zrak je hrani, te bi mogao da je održi zdravu i dobru, no taj je jutarnji zrak tanak i uskoro se raspršì pred dnevnim poslovima. Ako se čovjek stalno zlostavlja, onda mu više nije dovoljan mir i odmor preko noći, da ga održi svježeg. Tako čovjek pada na stupanj koji nije mnogo viši od životinjskog. Ljudi tada primjećuju da se ponaša kao životinja, pa misle da nije nikad ni imao pravog karaktera. Ali, zar je to zbilja ljudska priroda? Tako vidimo, da uz ispravnu hranu i njegu sve napreduje, a bez ispravne hrane i njege sve propada. Konfucije je rekao: „Ono što čvrsto držiš, to ćeš posjedovati, a ono što ispustiš, to ćeš izgubiti. Stvari se gdjekada pojavljuju i nestaju, a da ne znamo kuda." Pritom je mislio na ljudsku dušu.«

Mencije reče: »Nemoj misliti da vladaru Čia Hsuanu nedostaje mudrost ili savjest. Cak ni biljke, koje najlakše niču, ne mogu pravilno rasti, ako nakon svakog sunčanog dana slijedi deset tmurnih. On mene viđa rijetko, a kad ja odem, dolaze mu ljudi, koji predstavljaju tmurne dane. Sve da i moje riječi proklijaju u njemu, što mu preostaje. Čak ni obična vještina kao što je igra šaha, ne može se naučiti, ako čovjek nije dovoljno sabran. Neka šahovski majstor Čiu, koji je najbolji u zemlji, poučava dvojicu ljudi igru šaha. Jedan će biti sabran i pažljivo će slušati razjašnjenje i savjete majstora Čiu, a drugi će čuti ista razjašnjenja, ali će pri tome misliti na divlju gusku koja je proletjela i na svoj luk, kojim ju je mogao ustrijeliti. Iako i taj drugi uči kod istog majstora, ne će nikada biti ravan prvome. Ipak bi bilo krivo, kad bismo rekli da drugi nema dara ni razbora.«

Mencije reče: »Volim ribu, ali volim i medvjeđe šape. Ako ne mogu imati jedno i drugo, onda se odričem ribe i jedem medvjeđe šape. Volim život, ali volim i ispravnost. Ako ne mogu imati jedno i drugo, onda ću žrtvovati život, da sačuvam ispravnost. Volim život, ali ima nešto, što mi je draže od života, pa zato ne ću da zadržim život pod svaku cijenu. Mrzim smrt, ali ima nešto što mrzim više od smrti, pa zato ne izbjegavam opasnost pod svaku cijenu. Kad čovjek ne bi ništa volio više od života, ne bi li onda stalno činio sve što može da ga spasi? Ako čovjek ništa ne mrzi više od smrti, zašto onda ne izbjegava sve opasnosti, koje se mogu izbjeći? Tako ima vremena, kad je čovjek spreman da žrtvuje život, i vremena, kad ne će da se makne s puta opasnosti. Ipak, ne smatraju samo dobri ljudi da ima vremena, kad treba da žrtvuju život, i vremena, kad ne smiju izbjegavati smrt. Svi ljudi imaju taj osjećaj, ali samo dobri uspijevaju da ga održe. Ljudski život i smrt mogu gdjekada zavisiti od košarice riže i zdjele juhe, ali ako izgladnjeloga pozovemo na uvredljiv način, pa mu to ponudimo, on će možda odbiti, a ni prosjak ne će htjeti da primi, ako ga uz to hoćemo udariti nogom.

Šta će mi plaća od deset tisuća mjera riže, ako je to suprotno mojim principima! Treba li da uzmem takvo mjesto zato, jer mi se nudi lijepa kuća i usluge žene i većeg broja priležnica, ili jer mi to omogućava da pomognem prijateljima, koji su me poznali dok sam još bio siromah? Ako sam prije to mjesto odbijao bez obzira na smrtnu opasnost, a sada ga primam zbog lijepog stana, zbog žene i priležnica ili zato da pomognem prijateljima, zar to ne bi bilo potpuno besmisleno? U takvu se slučaju kaže da je čovjek „izgubio svoje prvobitno srce“.«

Mencije reče: »Samilost prebiva u ljudskim srcima, a ispravnost je put ljudi. Budi milosrdan s čovjekom koji je izgubio svoj put i koji je izgubio svoje srce, pa ne zna da ga pronađe. Kad se ljudima izgube psi ili kokoši, onda idu da ih traže, ali ljudi, koji su izgubili srca, ne idu da ih traže. Odgoj samoga sebe nije ništa drugo do težnja da nađemo svoje izgubljeno srce.«

Mencije reče: »Pretpostavimo da je nekome iskrivljen kažiprst, tako da ga ne može ispružiti, ali da ga ne boli i ne smeta. Pa ipak, kad bi se našao netko, tko bi mu taj prst mogao

ispraviti, on bi išao sve do Čina ili Čua iz stida, što mu prst nije kao kod drugih ljudi. Čovjek je dovoljno mudar, da se stidi abnormalnog prsta, ali nije dovoljno mudar, da se stidi svog srca, ako mu nije normalno. Za takva čovjeka kažemo, da nema smisla za relativnu vrijednost stvari.«

Mencije reče: »Ne postoji nijedan dio tijela, koji čovjek ne bi volio, nijedan kojega ne bi hranio. Ne postoji ni pedalj kože koji mu nije drag, pa prema tome ne postoji ni pedalj za koji se ne brine. Odluka o tome, koliko je nešto dobro ili zlo, zavisi jedino od toga, koliko se što cijeni. Ipak, u nama postoji više i niže, manje i veće ja. Niže se ne bi smjelo razvijati na štetu višega, ni manje na štetu većega. Tko polaže vrijednost na manje ja, postaje mali čovjek, a tko na veće, postaje velik čovjek. Za vrtlara, koji uzgaja trnje i koprivu na štetu plodnog raslinja, kažemo da je loš vrtlar. Čovjek je, koji pazi prst, a pušta da mu ozlijede rame, nespretan. Ljudi, koji ne cijene mnogo hranu i piće, smatraju da hrana održava samo naše malo ja, a ne i veliko. Ali za čovjeka koji se brine za svoju ishranu, a da zbog toga ne zaboravlja na svoje više ja, možemo reći da hranom ne održava samo mali tjelesni dio.«

Kung Tu-ce upita Mencija: »Mi smo svi ljudi. Kako to, da su neki veliki ljudi, a neki mali?« Mencije odgovori: »Oni, koji se brinu za svoje veliko ja, postaju veliki ljudi, a oni, koji se brinu za svoje malo ja, postaju mali ljudi.« — »Pa ipak, mi smo svi ljudi. Kako to da se neki brinu za svoje veliko ja, a drugi za malo?« Mencije odvrati: »Kad naše osjetilo vida ili sluha privuku vanjske stvari, a misao ih ne slijedi, onda materijalne stvari djeluju na naša materijalna osjetila i zavode ih. To je razjašnjenje. Misao je djelatnost duha. Mišljenjem održavamo duh, a kad ne mislimo onda ga gubimo. Nebo nam je dalo misao da rasuđujemo o pravdi i nepravdi. Tko njeguje svoje više ja, taj će doživjeti da i niže ja slijedi u istom smjeru. Tako čovjek postaje velik.«

Mencije reče: »Svi ljudi teže da steknu čast, pa ipak svi ljudi imaju nešto mnogo vrednije za što ne znaju. Ono, što ljudi općenito smatraju uzvišenim položajem ili čašću, nije prava čast, jer onoga, koga je moćni vladar Čao Meng stavio na počasni položaj, toga Čao Meng može s tog položaja i da skine. U „Knjizi pjesama“, se kaže: „Ja sam opijen vinom i

ispunjen vrlinom". Tom se slikom želi pokazati, da čovjek koji je „pun" dobrote i ispravnosti nema više potrebe za ukusnošću skupocjene hrane, a čovjek koji je ogrnut plaštem slave ne treba kićeno odijelo.«

Mencije reče: »Pet žitarica smatramo korisnim biljkama, ali njihovo nedozrelo klasje gore je od korova. Isto važi i za dobrotu: ona također treba da dozrije.«

Mencije reče: »Kad je slavni strijelac Yi učio ljude svojoj vještini, onda ih je upozoravao da moraju tetivu na luku napeti što više mogu. I onaj tko želi da se izobrazi, treba da se razvija do krajnjih granica koje su mu dosežne.«

Mencije reče: »Ono što ljudi mogu, a da nisu naučili, to je njihova prava moć. Ono što ljudi znaju, a nisu o tome razmišljali, to je njihovo pravo znanje. Svako dijete, koje uzmemo u naručaj, zna da voli roditelje, a kad malo poodraste, onda zna da cijeni i starijeg brata. Privrženost bližnjima je ljubav, a poštovanje prema starijima je dužnost. Dovoljno je da te osjećaje protegnemo na cijeli svijet.«

MEH TI

O RAZVOJU DRŽAVE[1]

Kad su u davnim vremenima stvoreni ljudi, nisu još imali ni pravosuđa ni vlade. Kad su govorili, njihova su mišljenja bila različita Jedan je čovjek imao jedno mišljenje, dva su imala dva, a deset ih je zastupalo deset raznih shvaćanja. Povećavanjem broja ljudi povećavao se i broj tako izraženih shvaćanja. Svatko je samo svoje vlastito mišljenje smatrao ispravnim, a tuđa je osuđivao. Tako je među njima došlo do sporova. U kući se otac ljutio, a sinovi, starija i mlađa braća, razilazili su se, jer nisu mogli živjeti zajedno u miru.

Ma da je bilo dovoljno snaga, tko je bio u nevolji, nije nailazio pomoć. Zalihe, koje su pretjecale, morale su da sagnjiju, mjesto da se podijele, a dobre su nauke tajno čuvane i nisu se nikome saopćavale. Odnosi su bili tako nesređeni kao kod divljih životinja.

Tražili su se razlozi toj zbrci u svijetu, pa se ustanovilo, da je sve to zato, jer nema vodećih ličnosti. Zato je tada najbolji čovjek u zemlji izabran i uzdignut na položaj Nebeskog Sina. Budući da njegova snaga nije dostajala, izabrani su i drugi istaknuti ljudi u zemlji ... za ministre ... kneževe ... činovnike i starješine.

Čim su postojali činovnici i starješine, razglasio je Nebeski Sin narodu carstva osnovne principe svoje vladavine i rekao: »Naiđete li na dobro ili zlo, saopćite to pretpostavljenima. Što oni smatraju ispravnim, trebate i vi smatrati ispravnim, a što oni proglase neispravnim, trebate i vi smatrati neispravnim.

---

[1] Prema J. Legge: *The Chinese Classics*, vol. II, i A. Forke: *Mê Ti, des Sozialethikers und seiner Schuller philosophische Werke ...*, Berlin, 1922.

Ako pretpostavljeni griješe, možete na određeni način podnijeti žalbu, a kad niži ispolje vrline, treba ih preporučiti bližnjima ...

Kod nagrade i kazne na taj se način pojedini slučajevi tačno ispituju, da bi se došlo do istine. — Starješina je općine bio najmoralniji čovjek u općini ... Starješina je okruga bio najmoralniji čovjek u okrugu ... Pokrajinski je knez bio najmoralniji čovjek u pokrajini ...

No, na koji se način upravlja carstvom? Samo tako, da Nebeski Sin razna shvaćanja u carstvu spoji u jedno jedinstveno. Na tome se osniva vladavina carstva ... Kad su uzvišeni vladari u staro doba postavljali činovnike, mislili su jedino na provođenje jedinstvene misli ...

(Iz straha pred neizbježivošću zaslužene kazne podanici su došli do uvjerenja:) — Oko i uho Nebeskog Sina ima natprirodnu snagu. Izjave nam, prijašnjih vladara pokazuju međutim, da u svemu tome nema ništa natprirodno. Vladar je mogao jedino da se posluži očima i ušima drugih ...

Ako današnji vladari, kneževi, velikaši, mudraci i plemeniti ljudi istinski teže za dobrobiti države, za povećanjem stanovništva, za redom u pravdi i poretku i za jačanjem svetišta bogova svoje zemlje, moraju doći do spoznaje, da je osnov uprave primjena ravnopravnosti.

YANG ČU

PROTIV SAMOUBISTVA[1]

Pošto si već došao u život, podnosi ga ne pridavajući mu važnost. Ne pridavaj važnost njegovim željama i tako očekuj smrt, a kad dođe čas smrti, podnesi je ne pridajući joj važnost. Procijeni kuda te ona vodi i prepusti se uništenju. Ako život i smrt podnosiš ne pridajući im važnost, ne trebaš se brinuti, da li ćeš umrijeti ranije ili kasnije.

Pusti uho da sluša što želi, oko da gleda što želi, nos da njuši što želi, usta da govore što žele, tijelo da uživa ugodnost koju želi, a duh da poduzima što želi. Uho želi čuti glazbu, a ako ne smije, onda ja to nazivam smetnjom sluha. Oko želi da vidi ljepotu, a ako ne smije, onda ja to nazivam smetnjom vida. Nos želi da njuši mirise, a ako ne smije, onda ja to nazivam smetnjom njuha. Usta žele da govore o pravdi i nepravdi, a ako ne smiju, onda ja to nazivam smetnjom znanja. Tijelo želi dobru hranu i lijepo odijelo, a ako ih ne smije imati, onda ja to nazivam smetnjom blagostanja. Duh želi da se prepusti miru i dokonosti, a ako ne smije, onda ja to nazivam smetnjom težnji. Sve su te smetnje uzrok bolnih muka. Otklanjati te muke i očekivati smrt u tihom užitku — dan, mjesec, godinu, deset godina — to ja nazivam njegom života. Držati se grčevito za te smetnje i ne moći ih se osloboditi, pa tako proživjeti dug patnički život — sto, tisuću ili deset tisuća godina — to ja ne bih nazvao njegom života.

---

[1] Prema: Alfred Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises* (Handbuch der Philosophie, 5 c, München i Berlin, 1927.) — Usp. R. Wilhelm: *Liä dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*, Jena, 1911.

HSÜN TSE

FRAGMENTI[1]

Nebo ne govori, ali ljudi dolaze do zaključka o njegovoj visini. Zemlja ne govori, ali ljudi dolaze do zaključka o njenoj širini. Četiri godišnja doba ne govore, ali su ljudi naučili kako da prema njima razlikuju vremenska razdoblja. Njihovi su ustaljeni zakoni posljedica njihovog potpunog savršenstva.

Nebo i zemlja su veliki. Da nisu savršeni, ne bi mogli proizvesti sve stvari.

Vlast je neba određena čvrstim pravilima, kojih se ono ne drži za volju *yaoa* (simbola iz »Yi-kinga«), niti ih napušta za volju *khiena* (nebeske simbolike).

Nebo nije hladno zbog ljudske zloće, nego je hladnoća posljedica zime. Zemlja nije neizmjerno velika zbog ljudske zloće, nego je razlog tome u njenoj protežnosti.

Plemenit čovjek pažljivo njeguje vlastitu snagu, a ne očekuje ništa od neba. Tako napreduje iz dana u dan. Prost čovjek zanemaruje ono, što zavisi od njega i čezne za pomoći neba. Tako nazaduje iz dana u dan.

Tko se tuži nebu, taj nema odlučnosti.

Što škodi državi? Kad prostaci vladaju narodom i drže vlast.

Vladar je glava države, otac i starješina obitelji. Kad postoji jedan glavar, onda vlada red, a kad postoje dva glavara,

---

[1] Prema A. Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises* Usp. J. Legge: *The Chinese Classics*, vol II., str. 79—88. Oxford, 1895.

nastaje nered. Od starine je poznato, da stanje dvovlađa nije još nikad bilo trajno.

Ljudska je priroda zla, a ono što je u njoj dobro, to je umjetno. Po prirodi ljudi vole vlastitu korist, a kad se prepuste toj sklonosti, onda nastaje kavga i krađa bez popuštanja i požrtvovnosti. Po prirodi su ljudi puni zavisti i mržnje, a iz tih se osobina razvija surovost i težnja za razaranjem bez vjernosti i ispravnosti. Po prirodi su čovjeku svojstvene strasti vida i sluha, a boje i zvukovi izazivaju radost. Popuštanje tim sklonostima dovodi do izgreda i nereda, gdje ne postoji ni moral ni pravda. Tko slijedi ljudsku prirodu i popušta osjećajima, taj neminovno zapada u svađu i nasilje, dolazi u opreku s dužnostima, u zbrku principa i stanje divljaštva. Zato je potrebna pouka učitelja, primjer i vodstvo morala i prava. Tek tako se postižu popustljivost i nesebičnost, sklad s principima kulture i sređeni odnosi.

Moral i pravo nastaju uvijek samo iz umjetne djelatnosti mudraca, a ne iz ljudske prirode.

Nebo je stvorilo narod, ali ne zbog vladara. Ako je nebo postavilo vladara, onda je to učinilo za dobrobit naroda.

WANG Č'UNG

MATERIJALISTIČKA KRITIKA KOZMOGONIJE[1]

Otkuda znamo da nebo nema ni usta ni oči? To znamo prema zemlji. Zemljino je tijelo tlo, a tlo nema ni usta ni oči. Ako je istina, da su nebo i zemlja muž i žena, a zemljino tijelo nema ni usta ni oči, onda znademo da ih nema ni nebo. Ako je nebo tjelesno, onda to tijelo mora biti u skladu sa zemljom, a ako je samo zrak, kao što su oblaci i magla, kako onda može imati usta i oči?

Princip je neba nedjelovanje, zato ono nije uzrok klijanja u proljeće, ni rasta u ljetu, ni zrenja u jesen, a ni zimskog sna bilja. Ako se fluid *yanga* pojavljuje sam po sebi, onda biljke klijaju i rastu same po sebi. Ako se fluid *yina* uspinje sam po sebi, onda biljke zriju i spavaju zimskim snom same po sebi.

Nebo i zemlja ne mogu raditi i nemaju svijesti.

Ljudi prije rođenja nemaju svijesti. Prije rođenja oni su dio pra-fluida, a poslije se smrti vraćaju u pra-fluid. Tok pra-fluida je neodređen, a ljudski fluid je sadržan u njemu. Prije rođenja nema svijesti, a poslije se smrti bića vraćaju u iskonsko stanje besvijesti. Kako onda mogu imati svijest?

Kad čovjek umre, raspadne se njegovih pet unutarnjih organa, a tada i pet vrlina gube osnovu. Ono, u čemu je bila sadržana inteligencija, razoreno je, a ono, što je izazvalo pojavu te inteligencije, nestalo je.

Da je nebo stvorilo sva bića s određenom namjerom, onda bi ih moralo poučiti da se međusobno vole, a ne da se tuku i uništavaju.

---

[1] Prema A. Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises.* Usp. A. Forke: *Wang Ch'ung's Lun-hêng*, I (London, 1907) II (Berlin, 1911).

Na ovaj bi se prigovor moglo odgovoriti, da je takva priroda fluida i pet elemenata. Stvarajući bića, nebo je svako od njih moglo ispuniti fluidima pet elemenata, a ti se elementi međusobno bore i uništavaju.

Po našem bi mišljenju u takvu slučaju nebo trebalo stvarati bića iz jednog jedinog elementa, te ih poučiti da se međusobno vole, a onemogućiti da elementi vode borbe i međusobno se uništavaju.

Nebo, a isto tako i zvijezde izlučuju svoj fluid. Fluid zvijezda ostaje u nebeskom fluidu. Primajući taj fluid, ljudi se rađaju i žive tako dugo dok mogu da ga zadrže. Ako dobiju nježan fluid, postanu plemeniti, a ako grub, onda postaju obični smrtnici. Zato ljudski položaj može biti viši ili niži, a blagostanje veće ili manje.

Kad srž života razmišlja, onda se stječe u oči, usta i uši. Kad se stječe u oči, onda oči vide likove; kad se stječe u uši, onda uši čuju zvukove; kad se stječe u usta, onda ona progovore.

Neki misle, da se ljeti, kad je priliv (aktivnog) fluida *yang* obilat, nebeski pol priklanja jugu, pa se nebo zato podiže i postaje više. Zimi priliv fluida *yang* prestaje, a nebo splasne i postane nisko. Kad je nebo visoko, Sunčeva staza postaje duža, a isto tako i dani. Kad je nebo nisko, Sunčeva se staza smanji, a dani postaju kraći.

FEI KU

FRAGMENTI[1]

Kaos je iskon svih stvari i praosnov. Iz njega nastaju različiti rodovi na razne načine, dijele se pojave i oblici, nastaje supstancija života.

Ono što nalazimo kao osnov u životu, naziva se princip, a supstancija, na kojoj se princip temelji, naziva se bitkom. Materija je ono, što bitak nužno pretpostavlja.

(PROTIV TAOISTIČKE NAUKE O NIŠTAVILU KAO PRAOSNOVU)

Iz apsolutnog ništavila ne može nastati ništa. Ono što je nastala prvo, nastalo je samo iz sebe. Onome što nastaje samo iz sebe potreban je bitak kao vlastita supstancija. Ako nema bitka, nema ni stvaranja. Da bi nešto nastalo, potrebno je da najprije dođe do rascjepa bitka. Prema tome su praznina i nebitak nedostatak bitka. Budući da su rast i razvoj mijene bitka, te pojave ne mogu nastati nedjelovanjem.[2] Budući da su principi spojeva vrste bitka, ne mogu ni oni da se ostvare nedjelovanjem.

---

[1] Prema A. Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises.*
[2] Taoistički princip *wu wei.*

ČU HSI

FRAGMENTI[1]

U principu su nebitka[2] potencijalno sadržani bezbrojni oblici, pa se on prema tome ne može označiti kao nebitak. Praprincip je iskonski princip nebitka; no njegovo je utjelovljenje nejasno, neodređeno i neprimjetno, pa se zato ne može označiti ni kao bitak.

Kad je Čeu Tse rekao: »Princip nebitka je praprincip«,[3] htio je time izraziti, da to nije ništa materijalno, nego samo principijelnost. On se bojao, da bi ljudi mogli izvan takvog praprincipa tražiti još neki praprincip, pa je zato princip označio kao nebitak. Budući da ga je nazvao nebitkom, ne smijemo ga nasilnom interpretacijom tražiti u pojmu bitka.

Plavi svod nad nama nazivamo nebom. Ono se neprekidno kreće naokolo. Ako se tvrdi, da je nebo netko tko sudi o grijesima i zlodjelima ljudi, to nije točno. Ako se tvrdi da ne postoji nikakav regulator, ni to nije točno. Ovo je potrebno razjasniti ljudima.

Um je svijest čistoće, praznine i beskrajne protežnosti.[4] Tu nema ni traga ičemu tjelesnome.

U početku nije postojalo jedno jedino biće, nego samo taj um. Budući da je on *postojao*, mogao je izazvati kretanje, pa

[1] Prema A. Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises.* Usp. J. Bruce: *The Philosophy of Human Nature by Chu Hsi*, London, 1922.

[2] Taoistički princip *wu-či.*

[3] Čeu Tse je spomenut u našem povijesnom prikazu pod imenom Čeu Ton i kao preteča Ču Hsija. Po svom rodnom mjestu naziva se i Čeu Lien-č'i, a živio je 1017.—1073. g.

[4] Ovdje termin *li* prevodimo sa »um«. (Vidi o tome prikaz u povijesnom dijelu.)

je tako nastao (aktivni princip) *yang*. Um se tada ponovno smirio. Time je nastao (pasivni princip) *yin*.

Nebo i zemlja su najprije bili *yin-yang* fluid. Taj se jedinstveni fluid nalazio u stalnom pokretu. Budući da su se pojedini djelići snažno međusobno trljali, izlučila se velika masa taloga. Budući da taj talog nije mogao da nađe izlaz iz središta, skupio se u klupko i sačinio središte Zemlje. Najčišći njegovi djelići sačinili su nebo, Sunce, Mjesec i zvijezde, koji se stalno okreću oko Zemlje i sami oko sebe. Samo je Zemlja u njihovu središtu nepokretna, ali nije staložena ispod njih. Nebo se kreće dan i noć u krugu, a Zemlja lebdi u sredini kao ploveći most. Kad bi se nebo samo za čas zaustavilo, Zemlja bi se morala srušiti. No kretanje neba tako je brzo, da se je u sredini sakupila golema masa taloga. Taj talog iskonskog fluida je Zemlja.[5] Zato se kaže, da je iz čistijih i laganijih dijelova nastalo nebo, a od grubljih i mutnijih Zemlja.

Oblik je neba takav, kao kad bi netko sklopio dvije polukugle, u čijoj se nutrini nalazi voda. Tako dugo dok bi ih okretao u rukama, voda bi ostala unutra i ne bi iscurila, ali čim bi digao ruke, voda bi istekla.

Nebo kao uzduh počiva na Zemljinoj masi, a Zemlja kao masa počiva na nebeskom uzduhu. Nebo obuhvaća Zemlju, koja je samo stvar smještena u sredini neba. Nebo se kao uzduh kreće izvan nje, dok Zemlja leži čvrsto u središtu neba i ne kreće se. Kad bi se kretanje neba samo čas zaustavilo, Zemlja bi nužno pala.

Iako su *yin* i *yang* dvije razne riječi, one zapravo označavaju opadanje i porast jednog fluida, napredovanje i povlačenje, iščezavanje i rasprostiranje. Ono što se širi, to je *yang*, a ono što se povlači, to je *yin*. To je proces, koji se zbiva između neba i Zemlje od beskonačnih vremena do danas, proces rasta i opadanja tog jedinog fluida. Zato se može reći da su *yin* i *yang* jedno, a isto se tako može reći i da su dvije stvari.

---

[5] *T'ai či* kao stvaralački fluid možemo i po ovoj funkciji taloženja i materijalizacije usporediti s Bergsonovim životnim elanom. I kod Bergsona »kočenje« i »kristalizacija« odgovara prijelazu »životnog elana« iz stanja *yang* u stanje *yin*.

Često na visokim brdima nalazimo fosile pužića i školjki, koji izgledaju kao da su nastali iz kamena. Taj kamen potječe od Zemljine površine ranijih razdoblja svijeta. Pužići i školjke stanuju u vodi. Ono što je nekada bilo duboko pod vodom, došlo je gore u toku premetanja slojeva. Bilo bi vrijedno proučavati tu pojavu s najvećom pažnjom.

Priroda je ono što čovjek dobiva od neba putem životvornoga uma. To je u potpunosti dobro i ne sadržava ništa zla.

WANG YANG - MING

FRAGMENTI[1]

Samo intuitivnom spoznajom možemo razlikovati dobro od zla. Kad djelujemo na osnovu te spoznaje, onda smo u skladu sa svjetskim umom. Prosvijetljenu bistrinu i neobičnu sposobnost opažanja tog svjetskog uma nazivamo intuitivnom spoznajom.

Intuitivna je spoznaja svjetski um, a misli su izraz te spoznaje.

Moja je inteligencija vladar neba i zemlje, duhova i božanstava.

Kad bi se nebo, zemlja, duhovi, bogovi i stvari odvojili od moje inteligencije, onda više ne bi bilo ni neba, ni zemlje, ni duhova, ni bogova ni stvari. Kad bi se moja inteligencija odvojila od svega toga, onda ni ona ne bi više postojala.

Oko nema tvarne podloge, ono se koristi bojama svih stvari kao tvarnom podlogom. Uho nema tvarne podloge, ono se koristi zvukovima stvari kao tvarnom podlogom. Usta nemaju tvarne podloge, ona se koriste okusom stvari kao tvarnom podlogom. Nos nema tvarne podloge, on se koristi mirisom stvari kao tvarnom podlogom. Duh nema tvarne podloge, on se koristi dobrim i zlim utjecajima i protuutjecajima neba, zemlje i stvari kao tvarnom podlogom.

Kad ne gledaš ovo cvijeće, onda ono miruje zajedno s tvojim srcem, a kad dođeš, pa ga pogledaš, onda boje cvijeća postanu odjednom jasne. Prema tome vidiš, da ovo cvijeće nije ništa što bi se nalazilo izvan tvoga srca.

[1] Prema A. Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises* — Usp. F. G. Henke: *The Philosophy of Wang Yang-ming*, London—Chicago, 1916.

Tko srce i um razdvoji i smatra dvjema različitim stvarima, za toga propada nauka o divnom jedinstvu. Konfucijevci našeg vremena griješe, kad u vanjskom svijetu traže krivična djela, pojmove, sredstva, brojeve i ostale sitnice, u želji da tim putem stignu do onoga što nazivaju principom stvari, a ne znaju da je moje srce princip svih stvari, pa da mu nije potrebno da sadržava bilo što izvanjsko. Budisti su i taoisti u svom nihilizmu prezreli ljudske dužnosti i obične stvari, pa su onda nastojali da spoznaju ono što se naziva »mojim srcem«. Pri tome nisu znali da su principi stvari »moje srce«.

Izvan srca nema principa, izvan srca nema stvari.

Hsieh K'an je plijevio travu među cvijećem, pa reče u vezi s tim poslom: »Kako to, da je na svijetu tako teško zasaditi dobro i tako teško iskorijeniti zlo?«

Učitelj odgovori: »Ako ne sadiš, onda ne trebaš ništa ni plijeviti.« Malo kasnije nadoda: »Ti su pojmovi dobra i zla predodžbe koje potječu izvana. Zato je i moguće, da ih krivo shvatimo.«

Hsieh K'an ga još nije razumio. Učitelj zato nastavi: »Ako nebo i zemlja proizvode cvijeće i travu, namjera im je u oba slučaja ista. Otkuda onda razlika dobra i zla? Ako voliš gledati cvijeće, onda smatraš, da je cvijeće dobro, a trava zla, ali ako želiš iskoristiti travu, onda travu smatraš dobrom. Pojmovi dobra i zla potječu od sklonosti i nesklonosti tvog srca, pa po tome možeš shvatiti da te zavode u zabludu.«

Hsieh K'an odgovori: »Zar onda nema ni dobra ni zla?«

Učitelj reče: »Odsutnost dobra i zla pretpostavlja smirenost uma, a njihova prisutnost pretpostavlja uzbuđenje i strast. Za onoga tko nije uzbuđen strašću nema ni dobra ni zla. To se stanje smatra najsavršenijim.«

»Prema tome dobro i zlo nisu uopće u stvarima?«

»Oni su u tvom rasuđivanju. Kad je ono u skladu s principima uma, onda prevladava dobro, a kad ga pokreće strast, onda prevladava zlo.«

»Dobro i zlo prema tome ne pripadaju stvarima?«

»Onoliko koliko su u tvom rasuđivanju, toliko su i u stvarima«, odgovori učitelj.

JAPAN

IZ JAPANSKE MISAONE LIRIKE
(TANKA I HAIKU)

(Klasični se oblik kineske poezije, š e, sastoji od stihova, koji sadržavaju 5 i 7 jednosložnih riječi. Shema je redovno: 2 + 3 u jednom retku, a 4 + 3 u slijedećem. U heiansko doba japanske kulture »kratka pjesma«, tanka, potiskuje dugačke pjesničke kompozicije u spomenutom metru. »Kratka pjesma« ima pet stihova složenih po shemi: 5 + 7 + 5 + 7 + 7, ukupno 31 slog. Taj oblik postoji u to doba i u kineskoj poeziji, no njegova sažetost osobito odgovara japanskom duhu i smislu za igru riječi. Tako se kratka pjesma razvija pretežno u refleksivnu liriku. Refleksivni i filozofski karakter japanske lirike pojačava kasnije još sažetiji oblik sheme haiku, u kojoj otpadaju posljednja dva stiha po sedam slogova, a ostaje samo 5 + 7 + 5 = 17 slogova. Pri tome ne postoji ni rima ni akcentiranje slogova. U 17. i 18. st. razvija se haiku kao tipični izraz iracionalne zen filozofije. U ranijem su obliku kratke pjesme služila dva posljednja stiha za formulaciju moralne pouke. Zen to odbacuje kao racionalni dodatak. Haiku je redovno ispisan na rubu slike, s kojom sačinjava cjelinu. Osnivačem »haiku škole« unutar zena smatra se *Matsuo Bašo*.)

KI NO TSURAYUKI (860—945)

(Sakupljač prve zbirke japanske poezije — *Kokinšû*)

POSLJEDNJA PJESMA

U ogledalu
vode mjesec, iz struje
rukama crpen.
Nešto? Ništa? To bješe
svijet u kome bijah.

JIEN (JIČIN OŠO), (1155—1225)

(Predstavnik budističke tendai škole)

* *

Mene vodi put
u smjeru istine
prema budnosti.
Domovine, gdje srce
povratku čezne, nemam.

MATSUO BAŠO (1643—1694)

KRAJ GODINE

Prođe godina.
Putnički šešir, štap
nosim i dalje.

STARO JEZERO

Mirno jezero.
Žaba skoči s obale,
voda odzvanja.

KOBAYAŠI ISSA (1763—1827)

SLAVUJ

Da, slavujev pjev!
Ta je pjesma jednaka
i kad sluša knez.

KAWAKAMI FUHAKU (1714—1807)

IZVOR

Prah na nogama
prati se ne usudim
— izvor je prečist.

TERADA TORAHIKO (1878)

VATROMET

Dalek vatromet.
Blijesak, bljedilo, a tad
tama k'o prije.

MATODA TOYA

O PRODORU TEHNIČKE CIVILIZACIJE ZAPADA U JAPAN[1]

Ima ljudi, koji nastoje da mi dokažu, da su dječja i bratska ljubav samo individualne vrline i da imaju malo veze s blagostanjem i srećom naroda, a da nasuprot tome parni strojevi i nacionalna ekonomija kao instrumenti civilizacije imaju mnogo veći učinak. Na te dokaze ja odgovaram odrešito: »Ne!«

Ako nacija u svom osnovnom svojstvu odustane od izvršenja tih vrlina, koje su osnov svakog humaniteta, pa ako svoje mišljenje i nastojanje u potpunosti usmjeri k postizanju materijalnih dobara, zanemarujući sve ostalo, posljedica će toga biti, da se više ne će naći nijedan lojalan podanik.

Kako to, da se takozvani civilizirani narodi uvijek spremno upuštaju u ratove? Zar to ne potječe otuda, što oni vrijednost materijalne i intelektualne civilizacije cijene više nego moralnu vrijednost? Da su ovoj posljednjoj trajno davali veću vrijednost nego prvoj, ne bi među njima bilo ratova. Istinski se i trajan mir i nacionalni i međunarodni može postići samo njegom moralnih vrlina.

---

[1] Prema A. Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*. (»Handbuch der Philosophie«, München i Berlin, 1927).

DAISETZ TEITARO SUZUKI

DESET SLIKA O KROĆENJU GOVEDA[1]

U vrijeme je dinastije Sung, učitelj škole *zen* Seikyo naslikao stupnjeve duhovnog razvoja u obliku postepenog čišćenja ili brisanja »krave«, dok nije potpuno nestala sa slike. Te su slike, kojih je bilo šest, danas izgubljene.[2] Postoji druga zbirka, koja prikazuje cilj nauke *zen* na još dublji i dosljedniji način. Autor je tih slika Kakuan, redovnik iz škole Rinzai. On je obnovio i usavršio djelo svoga prethodnika. Zbirka se sastoji od deset slika. Svaka je popraćena kratkim uvodom i jednom strofom komentara. Ovdje ćemo dati njihov prijevod. I drugi su učitelji pisali stihove o istim temama, polazeći od strofa prvog komentara. Neke su od tih pjesama ušle u popularno izdanje na engleskom jeziku pod naslovom »Deset slika koje prikazuju kako je ukroćena krava«.

Indijci su već od najranijih vremena svoje povijesti poštovali govedo. U raznim se okolnostima pozivaju i budistički spisi na taj kult. U jednoj je hînayânističkoj sûtri pod naslovom »O čuvanju goveda« opisano jedanaest vrsta njege za stoku. Na isti se način učenik mora strogo pridržavati jedanaest pravila, koja mu omogućavaju da postane dobar budist. Ako ih prekrši, bit će kažnjen kao i pastir koji zanemari svoje dužnosti. Jedanaest vrsta njege za stoku jesu: 1. raspoznavanje

[1] Iz djela *Essays in Zen-Buddhism*, London 1931—34, knjiga I, poglavlje VIII. O ovoj temi u azijskoj filozofiji usporedi bilj. 1 uz prijevod *Yasna* 29 (Iran).

[2] Pošto je ova knjiga otišla u štampu, pronašao sam niz starih crteža, koji prikazuju duhovno kroćenje krave. Posljednja slika prikazuje prazni krug, a odgovara osmoj slici niza o kojem ovdje govorimo. Je li to djelo Seikya o kojem Kakuan govori u svom predgovoru? Na tim slikama krava postaje sve blijeđa, što dalje napreduje kroćenje. Možda ću kasnije moći da reproduciram i to izdanje. (Bilješka autorova.)

boja, 2. raspoznavanje znakova, 3. vezovi, 4. povijanje rana, 5. zakađivanje, 6. dobri putovi, 7. osjećaj nježnosti za životinje, 8. prijelazi preko bujica, 9. pašnjaci, 10. muzenje, 11. izbor. Neke od tih točaka nisu potpuno jasne.

U »Saddharma-pundarika-sûtri«, pogl. III., Buddha je dao poznatu parabolu o trojim kolima: bivolska kola, kola koja vuku koze, kola koja vuku jeleni. Neki čovjek obećava takva kola kao dar svojoj djeci, ako izađu iz kuće koju je zahvatio požar. Najljepša su kola koja vuku bivoli ili goveda *(go-ratha)*. Ona simboliziraju vozilo Bodhisattva, najljepše i najveličanstvenije od svih vozila, kojima idu ravno u ostvarenje vrhovnog prosvjetljenja. Ta su kola u sûtri opisana ovako: »Napravljena od sedam dragocjenih tvari, opskrbljena sjedištima, nakićena mnoštvom zvončića, veličanstvena, ukrašena rijetkim i čudotvornim draguljima, uljepšana vijencima i cvijećem, obložena jastucima od pamuka i ćilimima, prekrivena bijelim suknom i svilom, s obje su im strane crveni jastuci, u njih su upregnuti bijeli bivoli, lijepi i brzi, a vodi ih mnoštvo ljudi.«

Tako je i književnost *zena* počela sve češće spominjati »bijelu kravu na seoskom trgu« i kravu uopće. Tako na primjer Tai An iz Fu-čeu pita Pai Čanga: »Želio bih da me poučiš o budizmu. Što je to?« Pai Čang odgovori: »To je kao da tražiš govedo, a jašeš mu na leđima.«[3] — »Što treba da uradim, kad to znam?« — »To je kao da se vratiš kući, jašući na njemu.« — »Kako se moram brinuti o njemu prema propisima *(dharma)*?« — »Trebaš postupati kao pastir, koji nosi štap i pazi da mu stoka ne ide u tuđu rižu.«

»Deset slika koje prikazuju kako je ukroćena krava« predočuju stupnjeve duhovnog školovanja, a predstavljaju jedan od simbola ove vrste, razrađeniji u pojedinostima i sistemu od onih koje smo upravo spomenuli.

1. U POTRAZI ZA KRAVOM. — Ona nije nikada zalutala. Zašto je, dakle, treba tražiti? Mi ne uživamo njeno povjerenje, jer smo se urotili protiv svoje unutarnje prirode. Ona se izgubila, jer smo mi sami zalutali slijedeći osjetila, koja nas zavode. Sve se više udaljujemo od kuće, pokrajnji se i poprečni putovi sve više zapleću. Želja za zaradom i strah od gubitka gore kao požari; dobre i zle misli pojavljuju se u hordama.

---

[3] Usporedi Nâgârgjuninu izjavu citiranu u I. dijelu (Indijska filozofija).

»Sam, na divljim mjestima, izgubljen u džungli traži i traži.
Vode su nabujale, planine daleke, put beskonačan.
Iscrpen i očajan ne zna kuda će.
Čuje tek večernje cvrčke u crnogorici.«

2. OPAŽA KRAVLJE TRAGOVE. — Pomoću *sûtra*, proučavajući razne nauke, uspio je da nešto razumije, našao je tragove. Sada zna, da je osnova stvari, bez obzira na njihovo mnoštvo, samo jedna, a svijet je predmetnosti odraz ljudskoga ja. Pa ipak, nije sposoban da razlikuje ono što je dobro od onoga što nije, duh mu je još poremećen u pogledu istine i laži. Budući da još nije prevladao prepreku, kaže se, da je opazio tragove.

»Pored vode, pod drvećem, posvuda su raštrkani tragovi nestale krave.
Mirisne šume postaju guste. Da li je našao put?
Ma kako daleko iza brda da odluta krava,
glava joj seže do neba i ništa je ne može sakriti.«

3. OPAŽA KRAVU. — Zvuk mu je putokaz, prozire iskon stvari, sva su mu osjetila usklađena. Ma što činio, taj je sklad očit u svemu, kao sol u vodi, kao ljepilo u boji. Prisutan je, iako se ne može izdvojiti ni razlučiti. Kad mu se oko usmjeri kako treba, primijetit će da to nije ništa drugo nego on sam.

»Gore na grani pjeva slavuj iz radosna srca,
sunce grije, svjež vjetrić puše kroz zeleno lišće vrba na obali.
Krava je tamo, potpuno sama i nigdje ne može da se sakrije.
Krasnu joj glavu rese veličanstveni rogovi.
Koji bi je slikar vjerno naslikao?«

4. KRAVA JE UHVAĆENA. — Nakon dugog lutanja po divljoj pustoši, napokon je našao kravu i uhvatio je. No, zbog razornog tlaka predmetnog svijeta, opaža da je kravom teško vladati. Ona stalno uzdiše za svježom travom. Divlja je priroda još nepokorna i ne da se nikako slomiti. Ako hoće da kravu drži potpuno u svojoj moći, mora se mnogo služiti bičem.

»Snagom je cijelog bića konačno uhvatio kravu.
No, kako je divlja volja životinje, kako nesavladiva njena moć.

Gdjekad se prkosno penje uz brijeg
i gubi se u neprozirnoj magli.«

5. KRAVU TREBA VODITI NA PAŠU. — Čim se jedna misao pokrene, slijedi je druga i treća. Tako se bude nizovi misli bez kraja. Prosvjetljenjem sve se to preobražava u istinu, ali se laž nameće tamo gdje prevlada zbrka. Stvarnost nas tlači, ne zbog predmetnog svijeta, nego zato što duh sam sebe zavarava. Ne smije olabaviti napon užeta vezanog za nozdrve, treba ga držati čvrsto i nepopustljivo.

»Ne odvajaj se nikad od biča i konopa
iz straha da ne odluta u prljavštinu svijeta.
Uz dobru njegu postat će čista i poslušna,
pa će i bez lanca i opute ići za tobom.«

6. VRAĆA SE KUĆI JAŠUĆI NA KRAVI. — Borba je završena. Ne brine se više da li je dobio ili izgubio. Pjevucka pjesmu drvosječa, jednostavne pjesmice seljančadi. Jašući na kravi, oči su mu uprte na izvanzemaljske stvari. Ako ga tko zovne, ne osvrće se. Ma kako snažne bile napasti, ne će ga više zaustaviti.

»Jašući na kravi, polako se vraća kući.
Kako se skladno kroz večernju maglu razliježe zvuk njegove frule.
Sad pjeva baladu i udara ritam, a srce mu je puno neopisive radosti.
Treba li još reći da i on sad spada među one koji znaju?«

7. KRAVA PADA U ZABORAV, A ČOVJEK OSTAJE SAM. — Sve su stvari jedne te iste, a krava je simbolična. Kad znadeš, da ono, što ti treba, nije zamka ni mreža, nego zec ili šaran, onda kao da si pročistio zlato od šljake, kao da je mjesec izašao iza oblaka. Zraka svjetlosti, bistra i prodorna, sja i prije stvaranja svijeta.

»Na leđima krave konačno je stig'o.
Ali gle, krave više nema! U kakvoj to vedrini sjedi posve sam?
Ma da je crveno sunce već visoko na nebu, on kao da još mirno snije,
a pod slamnom strehom uza nj leže suvišni bič i uže.«

8. I KRAVA I ČOVJEK NESTALI SU IZ DOGLEDA. — Čitava je zbrka nestala, prevladala je potpuna vedrina. Ni pomisao na posvećenje nema više smisla. On se ne zaustavlja i ne obilazi mjesta na kojima se nalazi Buddha, a onuda gdje Buddhe nema prolazi brzo naprijed. Tamo gdje nema nikakvog dualizma, ne može ni biće sa tisuću očiju pronaći pukotinu. Svetinja pred kojom ptice prinose cvijeće za žrtvu, tek je pusta šala.

»Svud je ništavilo, u biću, konopu, čovjeku i kravi.
Tko je ikad okom zahvatio neizmjernost neba?
Na žeravu ognjišta pahuljica snijega ne može da padne.
U takvom se stanju očituje duh starih učitelja.«

9. VRAĆAJUĆI SE ISKONU, USPINJE SE DO IZVORA. — Već od samog početka bio je čist i neokaljan. Prljavština nije nikad prionula uza nj. Spokojno promatra rađanje i umiranje uobličenih stvari, ostajući pritom sam u nepokolebljivoj vedrini neočitovanosti samoga sebe. Budući da se nije poistovjetio s umišljenim mijenama, nisu mu potrebna ni umijeća ličnog obuzdanja. Plava voda teče, dižu se zelene planine, a on sjedi sam i promatra stvari koje su podvrgnute mijeni.

»Vratiti se iskonu, uspet se do izvora! I to je već pogrešan kret!
Bolje je ostati gdje si, slijep i gluh, jednostavno i bez uzbuđenja;
sjediti u kolibi i ne znati ništa o vanjskome svijetu.
Gle kako teče voda! Kuda? To nitko ne zna. A cvijeće crveno i svježe, za koga je tu?«

10. ULAZI U GRAD, IZ RUKU MU SE ŠIRI BLAGOSLOV. — Vrata njegove skromne kuće su zatvorena; ni najmudriji ne zna za njega. Njegov se nutarnji život ne da prozreti, jer idući svojim putem ne slijedi tragove starih mudraca. S tikvom preko ramena odlazi na trg. Kući se vraća oslonjen na štap. Možeš ga sresti u društvu pijanica i mesara. I on i oni postali su buddhe.

»Golih prsa, bosih nogu, tako odlazi na trg,
blatan, prašan, grohotom se smije.
Što će njemu čudotvorna božja moć!
Jer, eto, tek što ih dotakne prstom, procvjetaju suhe grane!«

TSUGJIMURA KOIČI

»NIŠTA U ZENU«[1]

Pokušat ću da razjasnim smisao ništavila u zenu. Kao putokaz sam izabrao tri pitanja. Takva se pitanja zovu *kôan*, a učenici zena dobivaju zadatak da na njih odgovore.

1. pitanje: Jednom je neki učenik upitao učitelja Ćao Ćou (9. stoljeće): »Postoji li priroda Buddhe u psu?« — Na to je učitelj Ćao Ćou odgovorio: »Ništa.« — Drugom je zgodom pitao neki drugi učenik istog učitelja isto. Ovaj puta je učiteljev odgovor glasio: »Bitak.«

2. pitanje: U jednoj je raspravi pitao šesti patrijarh Hui Neng (7. stoljeće) svoga protivnika: »Koje je tvoje pravo i iskonsko svojstvo, ono što si bio, dok još nisi mislio ni dobro ni zlo i dok nisi bio rođen od svojih roditelja?«

3. pitanje: Japanski učitelj zena Hakuin (18. stoljeće) običavao je pod stare dana da početnicima najprije kaže: »Slušaj nečujni glas jedne ruke i dođi!«

Najprije ćemo razraditi ova tri pitanja. U sistematici *kôana*, koja potječe od učitelja Hakuina, a primjenjuje se i danas u svim japanskim Rinzai-zen školama, obrađuje se svako od ovih pitanja kao osnovno. To su pitanja, kojima se treba najprije posvetiti, pitanja za početnike, koja služe kao uvod u zen. To ne znači da su ova pitanja i najlakša. Osnovno pitanje za početnika nije ništa drugo nego početno pitanje, t. j. pitanje koje se odnosi na iskonsko bivstvo zena. Početno je pitanje prema

---

[1] Početak predavanja, koje je autor, profesor filozofije sveučilišta Kyoto (Japan), održao u seminaru prof. M. Heideggera u Todtnaubergu u veljači 1957. — Prijevod iz rukopisa dobrotom prof. Tsugjimure. — Svrha je predavanja bila da pokaže srodnost osnovnih pojmova zen filozofije s Heideggerovim.

tome takvo, da prevladava na svakom stupnju školovanja u zenu i obuzima učenika sve do kraja njegovog školovanja. Sva ostala pitanja proistječu uvijek iz te iste bivstvene točke, na koju upućuje ovo početno pitanje. Što je prema tome početna bit zena, ka kojoj su usmjerena ova pitanja? Potrebno je da donekle razjasnimo ono, na što se ova tri pitanja odnose.

U prvom se pitanju spominje »priroda Buddhe«, »pas«, »ništa« i »bitak«. »Pas« služi ovdje samo kao primjer za bilo koje biće, opseg u koji spadaju i ljudi, pa prema tome i sam onaj tko postavlja pitanje. Učenikovo pitanje može se prema tome opisati na ovaj način: »Postoji li priroda Buddhe u svakom biću?« — Na to učitelj odgovara jedamput: »Ništa«, a drugi put: »Bitak«. Šta je to ništa? To je pitanje, koje se današnjem učeniku zena postavlja kao prvo.

Drugo pitanje glasi: »Koje je pravo i iskonsko svojstvo, ono što smo bili, dok se još nismo ni rodili?« — Ukratko: »Što je nerođena svojstvenost?« — Ona je »ništa«.

U trećem pitanju se kaže: »Slušaj nečujni glas jedne ruke ... « Sa dvije se ruke možemo oglasiti, a s jednom samom ne možemo. Nečujni je glas jedne ruke prema tome također »ništa« ili »glas ničega«. U pitanju se, dakle, traži od učenika, da sluša glas ničega.

Moglo bi se nakon svega ovoga reći, da se u sva tri pitanja pita o istome, a to isto, o kojemu se pita, ništa je. Osim toga, ova se tri pitanja nazivaju »pitanjima o prirodi Buddhe«. Priroda Buddhe prema tome nije ništa drugo nego to ništa. Priroda Buddhe, pravo i iskonsko svojstvo i nečujni glas jedne ruke samo su razna imena za jedno te isto, a to je ništa.

JUNYU KITAYAMA

ZAPADNI I ISTOČNI POGLEDI NA KULTURU I PRIRODU[1]

U kulturnom htijenju Zapada nailazimo na snažan optimizam, zavisnost od prostora, od svoga ja i od oblikovanja, odanost velikom bitku koji je jedini svrhovit i stvaralački. Veličina evropske kulture i civilizacije proistječe iz tog dubokog uvjerenja o vječnosti bitka i autonomiji vlastitog ja . . .

S obzirom na te osnovne misli možemo zapadnu kulturu nazvati kulturom prostora, kulturom svoga ja i kulturom bitka.

Dosad se u Evropi na istočnoazijsku kulturu gledalo sa stanovišta zapadne kulture bitka, čija su se mjerila bez daljega prenosila na Istočnu Aziju. Ja bih sada želio osvijetliti svojstva istočnoazijske kulture ne samo s te strane, nego s komparativnog gledišta..

Zašto Istočna Azija ne mari za prostor, za vlastito ja i za oblikovanje? . . .

Suprotno ovoj predodžbi o prostoru, polazi se u Istočnoj Aziji od vremena, a zanemaruje se prostor i postojanost.[2] Tako se vječnost ne da zahvatiti ni istraživati. Tako ne postoji ni vječno ni prolazno, a ne postoji ni vječnost kao suprotnost konačnosti. Kad se traži, onda se nalazi vječnost u mijeni. Mijena je prolazna i vječna. Lao Tse taj praosnov svijeta i ljudske sudbine naziva *tao*, put . . .

---

[1] Iz knjige Junyu Kitayama: *West-östliche Begegnung*, Berlin, 1954 4. izd., str. 15. — 26., skraćeno. (Knjiga je u originalu napisana njemački.)

[2] Na drugom mjestu u istoj knjizi piše Kitayama: »U Istočnoj se Aziji zanemaruje prostor, jer on kod čovjeka stvara iluziju o vječnosti, jer čovjek u osjećaju prostora lako postaje sklon, da se posveti idealu vječnosti.«

Što je vlastito ja, koje u Evropi važi kao supstancija i izvor svake moći, a u Istočnoj Aziji se jednostavno zapostavlja? »Ja« je na Zapadu čarobna riječ, koja ima magičnu moč. Njemu se za volju živi i umire. Njemački duh postiže svoj vrhunac u kulminaciji vlastitog ja kod Fichtea i Hegela. Zašto je ja na Zapadu tako važno i osnovno? Goethe odgovara: »Jer se u vlstitom ja nalazi središte svijeta.« — Kad pitamo, što je to ja, dobivamo odgovor, da njega treba tražiti u slobodi, u razlici od životinje, ili da se nalazi u pokornosti Bogu. Ova dva odgovora dolaze s potpuno raznih strana. Sloboda potječe iz uvjerenja o duhovnoj moći, a poslušnost iz nemoći vlastitog ja pred Bogom. Oba se ova shvaćanja o vlastitom ja sukobljavaju u duhovnoj povijesti Evrope. Rješenje se nalazilo ili samo u jednome ili samo u drugome. Do izmirenja tih dviju suprotnosti još nije došlo. Na Zapadu se još i danas vodi borba između moći i nemoći vlastitog ja. Osnivajući se na vlastitom ja, Zapad gradi ili na temelju predodžbe o središtu svijeta, ili na temelju predodžbe o stvoriteljevu stvorenju. I u jednom i u drugom slučaju postoji zavisnost od jednostranog prostornog utvrđivanja kozmosa, prema kojemu naše ja dolazi u nerješivi sukob . . .

U Istočnoj Aziji čovjek, ja, nije središte svijeta. On nije niti biće, kojemu je Bog dao prednost pred svim ostalima, nego je kao i sve ostalo nosilac mijene. Sudbina je svijeta i njegova sudbina. On ne stoji odvojen od prirode u kojoj vlada zakon mijene. Najdublja je bit čovjekova mijena. On nije ni vječan kao prostor, ni prolazan kao vrijeme. Zato sloboda vlastitog ja nije problem. Ona postaje predmetom razmišljanja tek tada, kad nedostaje snaga da se shvati mijena, po kojoj priroda dozrijeva u vremenu . . .

Svijest odstranjuje čovjeka od njegovog iskona u prirodi, a put svih sudbina, mijena, postaje mu neshvatljiv. Svijest podiže zid između čovjeka i prirode, a i među ljudima uzajamno. Doživljaj kozmičke mijene nije moguć putem svijesti, nego putem dubljeg uviđaja, koji kroz sve vanjske razlike prodire u bit stvari. Ta je sposobnost dubljeg gledanja osnov i pretpostavka istočnoazijskog pogleda na svijet. Iz tog izvornog kozmičkog uvida izvire budističko oslobođenje i konfucijevski moral: Kung Fu-tse kaže:

»Mudrac voli vodu,
a plemenit čovjek planinu.
Mudrac je pokretan,
a plemenit čovjek miran.
Mudrac uživa,
a plemenit čovjek dugo živi.«
(Lun-yü)

Plemenit čovjek i mudrac dva su osnovna tipa konfucijevskog čovjeka. Ideal je savršenstva sjedinjenje obaju svojstava u jednom čovjeku. Onaj tko nema ovakav uvid, tko se u svome probijanju kroz život i u svome razumijevanju stvari kvači za sitno ja, taj za Kung Fu-tsea spada među prostake...

U tom smislu istočnoazijski čovjek ne želi da zavlada nad drugima u prostoru. On ne teži da se proširi i da prostorno ispolji svoj značaj, nego najprije želi, da se vrati sam u sebe. On treba da shvati kozmos i da ga nađe u sebi. Takav kozmos nije ni vječan niti je nepromjenjivi bitak, a niti ideal odvojen od zbilje. To je vrijeme koje dozrijeva, a nema ni početka ni kraja. Svijet nije stvoren zbog čovjeka, nego dolazi iz vječnosti i vraća se u vječnost. U istom trenutku nailaze život i smrt, ja i ti, ovo i ono, i važe u istoj dubini...

Ovaj osjećaj svijeta nije u Istočnoj Aziji proširenje monističkog središta vlastitog ja do svemirskih razmjera, nego tamo svatko u svakom trenutku doživljava svaku stvar u kozmičkom sklopu, bila to ptica, kamen ili čovjek. Veselo i bolno u svjetskom stvaralaštvu postaje po kozmičkom praosjećaju rast i opadanje, mijena. Iz tog osjećaja nastaje u Istočnoj Aziji shvaćanje o vremenu, koje ne prelazi u vidljivu povijest ni u slijed zbivanja. Vrijeme je uvijek prvenstveno doživljeni trenutak, u kojem se istovremeno zahvaća život i smrt. Zato vrijeme ne zna za izmirenje s bitkom niti za popunjanje čvrstih likova. Bit je vremena vječna mijena, koju čovjek zahvaća samo u trenutku, kad neposredno izvire iz kozmičkog praosnova, *tien* ili *tao* (»nebo« ili »put«) ili iz neizrazivog i neshvatljivog ništa.[3]

[3] Ova posljednja, negativna formulacija pojma »kozmičkog praosnova« odnosi se na budističku filozofiju. S ove točke lako možemo naći pristup adekvatnijem i širem shvaćanju budističkog tehničkog termina *bhavanga* u teoriji o svijesti i trenutačnosti pojava, koju smo prikazali u dijelu o indijskoj filozofiji. (V. »Buddhina nauka« pogl. 4 i bilješku 48.)

Ta vječna sadašnjost nije mir, nego najveća napetost svih suprotnosti, života i smrti, nastajanja i propadanja. Ta je napetost osnovno svojstvo vječnog trenutka u istočnoazijskom duhu. Život je vječan, a vječna je i smrt. Iz te spoznaje proizilazi trajna spremnost plemenitog čovjeka u Istočnoj Aziji da umre, bio to pjesnik ili ratnik. Vječni trenutak, u kojem živi kozmički princip mijene, ne da se zahvatiti ni ocrtati riječju ili likom. Zato kaže Lao Tse: »Ne znam mu ime. Ono je tiho i osamljeno, samostalno i nepromjenjivo, svudašnje i bezopasno. To ja nazivam *tao*, put.«

Kad hoćemo da zadržimo mijenu u vremenu, onda se možemo poslužiti jedino negativnom stranom, oblikom ili simbolom ... Budući da je ljudski život u zbivanju, čovjeka obuhvata nesvjestica, kad hoće da ga zahvati u čvrstom i neprolaznom obliku. No, kad se taj vječni trenutak ispolji kao oblikovna moć ljudske kulture, onda nam se pričinja kao granica svih oblika, kao prijelaz iz bitka u ništavilo, u kojem se ispoljava napon mijene u sadašnjosti. To je stvaralačka misao istočnoazijske kulture, misao koja ne teži da zavlada prostorom, kojoj oblik nije neophodno potreban i koja bitak ne zahvaća likovno.

Istočnoazijska je umjetnost štedljiva s bitkom i s prostorom, ali istodobno hoće da zahvati kozmičku cjelinu. Zato se može reći, da istočnoazijska kultura nije prostorna kultura, nego vremenska kultura, da nije kultura bitka, nego kultura nebitka. Zato su za kulturu i umjetnost Istočne Azije postala suvišna mjerila aktiviteta, slobode i oblikovanja.

Ona svoj izraz nalazi u kineskom slikarstvu u kojem je naglašena linija, u japanskoj poeziji koja je škrta u riječima, u krajnje napetom mimičkom pokretu japanskog *nô* pozorišta, u jednostavnosti i strogosti japanskog kulta čaja i u slici svemira, koju stvara umjetnost vrtlarstva i cvjećarstva.

Elementi istočnoazijskog slikarstva nisu teške uljene boje, nego tuš lagan kao dašak, nisu plastične kompozicije, nego linije koje iščezavaju, nisu ispunjene plohe, nego bijele pozadine od svile ili papira. Pozadina ljudskih likova nije krajolik, nego priroda u kojoj je čovjek samo dio. Takav je predmet te umjetnosti. Idealni oblik japanskog pjesništva nije ustalasani zvuk mnogostrukih riječi, nego izreka od sedamnaest slogova.

Kozmički zakon svjetskog zbivanja možemo doživjeti, ali ga ne možemo izreći ili uobličiti. Zato kaže veliki japanski pjesnik Bašō:

»Kad govorim
postaju mi usne
jesenji vjetar.«

Taj strogi zahtjev za jednostavnošću izraza ne važi samo za umjetnost nego i za društveno ophođenje. Istočnoazijski smiješak, o kojem se toliko govori, izraz je unutarnje želje, da drugoga razumijemo bez mnogo riječi . . .

NAPOMENA

ČITANJE STRANIH RIJEČI

U transkripciji stranih riječi držali smo se istih pravila kao i u prethodnoj knjizi o indijskoj filozofiji, t. j. nastojali smo da se što manje udaljujemo od međunarodno usvojene fonetike. Pri tome dosljedno primjenjujemo

za palatale *ć*, *č* *i* *š*, naše dijakritičke znakove,
za *nj* znak Jugoslavenske akademije *ń*,
za *đ* *gj*.

Dijakritičke znakove ispod slova i druge, koji nisu spomenuti i ne postoje u našem pravopisu, ne upotrebljavamo zbog tipografske jednostavnosti.

W je poluvokal čiji izgovor odgovara engleskom, a ne njemačkom.

Y odgovara našem *j*.

Transkripcija kineskih riječi predstavlja za fonetiku još uvijek nesavladive teškoće zbog velikih razlika u artikulaciji. Mi smo se držali, uz gore spomenuta ograničenja, danas još uvijek najproširenije, iako vrlo neadekvatne engleske transkripcije *Wade*, koja ne odgovara ni francuskoj tradicionalnoj transkripciji, a ni reformi, koju je u Njemačkoj u ovom stoljeću počeo da primjenjuje u svojim prijevodima osobito *R. Wilhelm*. Pritom je potrebno nadodati još slijedeće pojedinosti:

j se izgovara kao glas između našeg *ž* i engleskog muklog *r*.

Od preglašenih vokala upotrebljavamo samo *ö* i *ü*, koji odgovaraju približno njemačkom izgovoru.

Apostrof ' označava aspiraciju.

Imena suvremenih pisaca, koji su svoja djela objavili na evropskim jezicima, pišemo kako su ih sami transkribirali (redovno prema engleskom: j = đ, ch = č, sh = š).

SADRŽAJ

ČEDOMIL VELJAČIĆ: FILOZOFIJA ISTOČNIH NARODA II.

KNJIGA DRUGA: IRAN, ISLAM, KINA, JAPAN

ODABRANI TEKSTOVI

Čedomil Veljačić
FILOZOFIJA ISTOČNIH NARODA
KNJIGA DRUGA
•
Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*
Zagreb, Matičina 2
Za izdavača *Tomislav Previšić*
Nacrt za korice *Alfred Pal*
Korektura *Nada Anić*

Ispravci

str. 45.—12. red odozdo mjesto *(hedžra)* treba *(hidžra)*.

str. 46.—13. red odozdo mjesto *(rahma)* treba *(rahman)*.

str. 49.— 7. red odozdo mjesto *kadariti* treba *qadariti*.

str. 63.— 3. red odozdo mjesto *(rasûm)* treba *(rusūm)*.

str. 66.—22. red odozgo mjesto *(rasûm)* treba *(rusūm)*.

str. 86.—11. red odozgo mjesto Guwainiju treba Džuwainiju.

str. 88.— 3. i 5. red odozgo mjesto *falāsifa* treba *falsafa*.

str. 95.— 3. red odozgo mjesto Averroessa treba Averroesa.

str. 98.—16. red odozgo mjesto *Tahāfut ut Tahāfut* treba *Tahafut-al-tahafut*.

str. 98.—17.—18. red odozgo mjesto o »ništetnosti filozofije« *(Tahāfut ul-Falāsifa)* treba o »propasti filozofâ« *(Tahafut-al-falasifa)*.